



SOCJOLOGIA TOŻSAMOŚCI

REJONY HUMANISTYKI







**Krakowska
Szkoła
Wyższa**

**im. Andrzeja Frycza
Modrzewskiego**

Tadeusz Paleczny

SOCJOLOGIA TOŻSAMOŚCI

przedmowa

Zdzisław Mach

REJONY HUMANISTYKI

numer 1





Rada Wydawnicza Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja:
prof. dr hab. Zdzisław Mach

Projekt okładki:
Igor Stanisławski

Redaktor prowadzący:
Halina Baszak Jaroń

Adiustacja:
Aneta Tkaczyk

Korekta:
zespół

Indeks rzeczowy:
Małgorzata Kołaczek

Indeks osobowy:
Alicja Wargacka

Copyright© by Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2008

ISBN 978-83-7571-060-1

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana
w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie, ani też rozpowszechniana
w jakiegokolwiek formie za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych,
kopiujących, nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
www.ksw.edu.pl

Wydawca:
Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o.
– Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2008

Sprzedaż prowadzi Księgarnia Krakowskiego Towarzystwa Edukacyjnego sp. z o.o.
Kampus Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1
30-705 Kraków
tel./faks: (012) 252 45 93
e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Łamanie:
Margerita Krasnowolska

Druk i oprawa:
Eikon



SPIS TREŚCI

Zdzisław Mach, Przedmowa	7
Wstęp	17
Rozdział 1.	
Istota tożsamości	19
Rozdział 2.	
Typologie tożsamości	37
Rozdział 3.	
Kształtowanie tożsamości	69
Rozdział 4.	
Przemiany tożsamości	105
Rozdział 5.	
Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji	133
 Zakończenie	 165
Bibliografia	171
Indeksy	175







ZDZISŁAW MACH

Przedmowa

Tożsamość jest pojęciem, które zrobiło wielką karierę w naukach społecznych. Jednakże zazwyczaj w takich przypadkach brak jest powszechnej zgody zarówno jeśli chodzi o samo znaczenie pojęcia, jak i o rozmaite teoretyczne kwestie z nim związane. W literaturze różnych dyscyplin pojawia się wiele definicji i ujęć modelowych, które próbują uporządkować problematykę tożsamości, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Książka Tadeusza Palecznego jest taką próbą, jedną z nielicznych w polskiej literaturze naukowej. Próbą podjętą przez autora o bogatym dorobku pisarskim i doświadczeniu badawczym. Niezależnie od innych walorów i funkcji, książka ta jest zaproszeniem do refleksji na temat tożsamości. Niech mi wolno więc będzie skorzystać z tego zaproszenia i wskazać na kilka kwestii, które w moim przekonaniu warto są szczególnej uwagi.

Tożsamość jest odpowiedzią na pytanie o to, „kim jestem” (tożsamość indywidualna) lub „kim jesteśmy” (tożsamość zbiorowa). Jest więc wizerunkiem własnym, obrazem siebie i swojej grupy. Dla socjologa istotne jest jednak także i to, że tożsamość określa relacje pomiędzy ludźmi i grupami. Nie ma bowiem tożsamości w oderwaniu od kontekstu społecznego. Pytając o tożsamość zajmujemy się z jednej strony kwestią zasadniczych właściwości jednostki i grupy, tego, co przesądza o tym, że jest ona tym,





czym jest, a nie czym innym, a z drugiej – sprawą relacji tej osoby czy grupy do innych ludzi czy bytów społecznych.

Patrząc na tożsamość zbiorową z najszerzej perspektywy można stwierdzić, że jest ona rezultatem klasyfikacji świata społecznego, porządkiem zaprowadzonym w symbolicznym świecie wokół nas, jest obrazem grupy, zintegrowanym systemem elementów, które reprezentują jej zasadnicze cechy i odróżniają ją od innych grup, a także określają ich wzajemne relacje. Wszystko, co postrzegamy i o czym myślimy, musi być określone, znane i mieć swoje miejsce – w ten sposób w każdym społeczeństwie powstaje unikatowy system znaczeń, wartości i symboli, czyli kultura. Ten stworzony przez ludzi świat jest dla nich jedynym realnym światem, określającym myśli i działania, a także zapewniającym poczucie bezpieczeństwa, życia w znanym i zrozumiałym terenie, którego zaburzenie wywołuje lęk i utratę zdolności orientowania się w społecznym środowisku. Symboliczny model świata, a w szczególności świata społecznego, opisujący związki pomiędzy ludźmi, grupami, istotami metafizycznymi i ideami, jest podstawą działań społecznych. Ludzie myślą i działają w odniesieniu do świata zgodnie z jego modelem symbolicznym, a nie z „obiektywną” istotą świata, czymkolwiek by ona była. Zachowanie ludzi jest zdeterminowane ich wizją i interpretacją rzeczywistości, a zbudowany przez nas kulturowy model świata jest jedynym nam znanym. Uczenie się innej kultury sprowadza się do procesu interpretowania świata w jej języku, zrozumienia sensu, jaki ten świat ma dla żyjących w nim ludzi. Tożsamość społeczna jako element tego symbolicznego modelu świata, wyznacza każdemu człowiekowi i każdej grupie miejsce w relacji do innych ludzi i grup, w ramach uporządkowanego i posiadającego kulturowy sens społecznego uniwersum. Tożsamość jest więc całością symboliczną, konstrukcją, dla której tworzywem jest kultura.

Ciekawym i ważnym zagadnieniem stało się wyzwanie, jakie dla zrozumienia świata społecznego ma fakt życia w społeczeństwie wielokulturowym, w którym konieczne jest ustawiczne „negocjowanie” interpretacji świata w dialogu z partnerami życia społecznego. Można jednak powiedzieć, że takie „negocjacje” odbywają się nieustannie w każdym społeczeństwie, mającym już za sobą stan tradycyjnej społeczności, w której rzeczywistość wydaje się ludziom uporządkowana przez odwieczną tradycję i siły nadprzyrodzone, a więc nie jest i nie może być przedmiotem negocjacji.

Społeczeństwo nowoczesne, otwierające przed ludźmi drogę do zmiany sytuacji społecznej poprzez przekraczanie granic, dążące do postępu i wierzące w obiektywne kryteria rozwoju, zachęca do refleksji nad tożsamością i do jej zmiany. W jeszcze większym stopniu konieczność kwestionowania i negocjowania tożsamości narzuca społeczeństwo ponowoczesne, w którym dekonstruowane bywa wszystko, co wyznacza ludziom i grupom trwałe miejsce w społecznym świecie. Wielokulturowość jest więc tylko szczególnym przypadkiem procesów przekształcania i negocjowania tożsamości w świecie zachodnim, zmieniającym się wedle nowoczesnego lub ponowoczesnego modelu. Nie zmienia to oczywiście faktu, że społeczeństwo wielokulturowe jawi nam się jako szczególnie ważne i trudne wyzwanie takiego uporządkowania społeczeństwa i kultury, w którym realizowane są wartości liberalne, a jednocześnie możliwe staje się kontynuowanie tradycji kulturowych i zbiorowych tożsamości różnych grup obywateli.





Autorzy piszący na temat problemu tożsamości stają wobec ważnego dylematu: z jednej strony tożsamość zdaje się być względnie trwałym systemem cech, określającym ciągłość i stabilność osoby lub grupy, a z drugiej – jest również, jak się zdaje, produktem relacji z innymi ludźmi, zmieniającym się w różnych kontekstach. Tożsamość jest, jak to wyraził Erik Erikson „subiektywnym poczuciem ciągłości istnienia i spójną pamięcią” (Erikson 1968: 61). Jednocześnie, tożsamość odpowiada na pytanie „kim jestem wobec innych ludzi” i „kim jesteśmy wobec innych grup”. Tożsamość jest najbardziej ogólną charakterystyką osoby lub grupy i tworzy podstawę interakcji, będąc jednocześnie produktem tych interakcji i przeobrażając się do pewnego stopnia w zmieniających się społecznych kontekstach. Takie interakcyjne ujęcie tożsamości wywodzi się z tradycji intelektualnej symbolicznego interakcjonizmu George’a Herberta Meada.

Każdy człowiek ma wiele wymiarów tożsamości, z których każdy tworzy jedną z płaszczyzn tej zintegrowanej całości, jaką jest tożsamość. W różnych sytuacjach i wobec różnych partnerów człowiek ukazuje ten aspekt tożsamości, który w danej sytuacji uważa za najbardziej adekwatny. Możemy więc być członkami konkretnego narodu, grupy religijnej, regionu czy grupy zawodowej, za każdym razem budując obraz samego siebie wobec innych, którzy różnią się od nas pod tym właśnie względem a zarazem pozostając sobą, bo każdy z nas ma unikatową, sobie tylko właściwą, wynikającą ze szczególnej sytuacji i biografii, kombinację elementów do konstruowania tożsamości. Im bardziej złożony system społeczny, tym więcej różnych tożsamości ma jednostka w związku z rolami, które pełni w rozmaitych segmentach systemu. Budujemy swoją tożsamość wobec „innego”. Nie każdy „inny” jest jednak równie ważny z punktu widzenia własnego wizerunku. Niektórzy partnerzy społecznych interakcji to tak zwani „znaczący inni” – partnerzy, którzy zajmują miejsce szczególnie w naszym obrazy świata.

W procesie społecznych interakcji zarówno nasza własna tożsamość, jak i tożsamość partnera ulega zmianie, przedefiniowaniu i zyskuje nowy wyraz. Tożsamość jest więc zjawiskiem dynamicznym, ale też czynnikiem trwałości, stabilizacji i ciągłości (Ardener 1992; Bokszański 1989; Mach 1993). W sytuacjach konfliktowych postrzegane różnice pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi ulegają zaostrzeniu, strony konfliktu skłaniają się ku polaryzacji świata na dwie opozycyjne domeny i przypisują im przeciwne wartości. Wewnętrzne zróżnicowanie każdej ze stron konfliktu ulega zapomnieniu i zamazaniu, a ludzie postrzegają siebie i swoich oponentów, „wrogów” w kategoriach jednego, wyeksponowanego, aspektu tożsamości – tego, który definiuje różnice między nimi i stanowi symboliczną bazę konfliktu.

Budując tożsamość społeczną konstruujemy granice, które nas odróżniają i oddzielają od innych ludzi, ale też nadają sens relacjom między partnerami interakcji społecznych. Wznoszenie i przekształcanie granic czyni sensownymi relacje pomiędzy partnerami. Można nawet powiedzieć, że bez granic niemożliwe byłoby nawiązywanie kulturowo znaczących relacji pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi. Nie byłoby bowiem możliwości dokonania klasyfikacji na „nas” i „innych”, na tych, którzy należą do naszej grupy i tych, którzy są inni, może obcy, a może tylko po prostu trochę od nas różni, ale z którymi chcemy się kontaktować dla własnych, różnorodnych, korzyści.





Brak granic powoduje, że świat staje się ciągły, jednolity i chaotyczny, że nie można zaprowadzić porządku w społecznej rzeczywistości. Niemożliwa jest więc wymiana, bo nie można zdefiniować jej uczestników, partnerów. Nie można nie tylko się od innych ludzi odgradzić, ale też w sposób sensowny okazywać im uczuć przyjaznych, bo nie można ich określić jako „innych”, jako partnerów. Są od nas kulturowo nieodróżnialni. Bez ścian, płotów i progów nie ma sąsiadów, nie ma gości, których można w progi własnego domu zaprosić. Drzwi są nam potrzebne nie tylko po to, aby je trzymać zamknięte, ale też, aby móc prowadzić „politykę otwartych drzwi”. Granice są więc kulturowym zaznaczeniem, instytucjonalizacją społecznego kontaktu.

Granice buduje się z symboli. Od konkretnej sytuacji społecznej i postrzeganych odmienności kulturowych pomiędzy partnerami zależy, które symbole zostaną użyte do budowy granic, według jakich zasad przeprowadzona zostanie ich selekcja. Jest to o tyle istotne, że każda kultura wybiera tylko pewne spośród niezmiernie szerokiego wachlarza symboli potencjalnie nadających się do oznaczania różnic między ludźmi, a także dlatego, że wiele centralnych dla danego systemu symboli ma charakter wieloznaczny, ambiwalentny. Tworzywem do budowy granic mogą być na przykład symbole religijne, językowe, konstrukty rasowe, zasady koszerności, tabu, obyczaje tworzące endogamię i wiele innych. Te granice są ważniejsze dla zrozumienia tożsamości grupy niż jej cechy kulturowe leżące „wewnątrz” granic. Najważniejsze jest bowiem to, co grupa wybiera i eksponuje w celu podkreślenia różnic dzielących ją od innych (Barth 1969). Wiele symbolicznych konstrukcji tożsamości, wizerunków innych ludzi, ma charakter uproszczony, stereotypowy, ideologiczny, służy przede wszystkim oznaczeniu ich odmienności. Wówczas ukazujemy ich jako przede wszystkim różnych od nas, czyli od „normalnych ludzi”, pod jakimiś względami istotnymi z punktu widzenia naszej własnej kultury. Na podstawie analizy takich symbolicznych granic budujących stereotypy dużo dowiemy się o ludziach, którzy te granice budują. Granice te są bowiem skonstruowane z symboli ważnych i wartościujących z punktu widzenia kultury ich budowniczych. Natomiast niewiele dowiemy się o tych, z powodu których były one tworzone (budowane).

Mimo że idealnie rzecz biorąc, tożsamość jest całością zintegrowaną, w praktyce przechodzi liczne kryzysy wywołane przez zmieniające się sytuacje, przypisane im znaczenia i wyobrażenia o tym, co nowi lub przeobrażeni partnerzy wnoszą do naszego świata. Kryzysy tożsamości mogą powodować negatywne nastawienie wobec innych i wobec wszystkiego, co jednostka ludzka lub grupa definiuje jako obce i wrogie. W każdej sytuacji społecznej uczestnicy interakcji identyfikują swoich partnerów. Ten proces wzajemnego identyfikowania, ciągłego tworzenia i przypisywania sobie wzajemnie tożsamości, uważany jest przez niektórych autorów za centralny proces życia społecznego, szczególnie tworzący relację władzy (Ardener 1992). Z tego punktu widzenia tworzenie tożsamości polega na ustalaniu relacji pomiędzy partnerem dominującym i podporządkowanym w danej sytuacji społecznej (Elias i Scotson 1965; Mach 1993). Relacje te zostają utrwalone w postaci konstruktów normatywnych, wyobrażeń i symbolicznych modeli struktury społecznej i następnie wpływają na charakter dalszych interakcji. W ten sposób powstaje porządek społeczny, w którym ludzie działają zgodnie z wyobrażeniami o swojej pozycji względem partnerów. Model





świata, stanowiący dla ludzi podstawę ich percepcji, interpretacji i działania, zawiera pojęciowe modele tożsamości ich samych i ich partnerów w społecznych relacjach. Ludzie działają zgodnie ze swoją interpretacją świata, ich zachowanie determinowane jest przez pogląd na rzeczywistość. Jednocześnie działania kształtują i przekształcają ten model świata, dostarczając nowych interpretacji opartych na nowych doświadczeniach. To, naturalnie, uproszczone uogólnienie bardzo skomplikowanego procesu tworzenia obrazów świata, w których obecne są również względnie stabilne elementy, takie jak wierzenia, ideologie, uprzedzenia i stereotypy. Ale na wysokim poziomie ogólności można powiedzieć, że obraz świata i społeczna tożsamość są dynamicznymi konstrukcjami, rozwijającymi się w strumieniu działań społecznych. Aby zrozumieć ludzkie działania, należy zbadać zarówno pojęciowe modele świata wyrażone w rozmaitych formach symbolicznych, jak i procesy interakcji społecznych, w których zasadnicze znaczenie ma struktura władzy.

Relacje w sferze władzy określają w znacznym stopniu proces wzajemnych identyfikacji (albo wzajemnego tworzenia wyobrażeń o sobie) grup uwikłanych w społeczne interakcje. Często nadanie nazwy jednostce lub grupie jest aktem narzucenia. Może ono jednak zaowocować w postaci wewnętrznej akceptacji tego zewnętrznego narzucenia, zarówno na poziomie jednostkowym, jak i grupowym. Jednostka lub grupa często akceptuje swoją tożsamość tak, jak skonstruowali ją partnerzy społecznych interakcji, szczególnie jeśli ci partnerzy zajmują silniejszą pozycję w społecznej strukturze. Narzucona tożsamość zostaje przyjęta i staje się częścią własnego wizerunku jednostki czy grupy, wraz z konsekwencjami takiego działania (Elias i Scotson 1965; Mach 1993).

Tożsamość jest zawsze określana w relacji do innych ludzi i grup i wobec tego, ten sam człowiek i ta sama grupa może wyrażać odmienną tożsamość w różnych sytuacjach. Nie znaczy to oczywiście, że osoba lub jej tożsamość zmieniają się całkowicie od jednej sytuacji do drugiej i od jednego kontekstu społecznego do drugiego. Znaczy to jedynie, jak już wspomniałem wyżej, że tożsamość ma wiele aspektów i poziomów i że w każdej sytuacji społecznej inne aspekty wysuwają się na czoło, zależnie od postrzeganej tożsamości partnera tak, że jednostka lub grupa może jaśniej określić swoją tożsamość, podkreślając podobieństwa i różnice oraz kształtując społeczne interakcje, w toku których są konstruowane i rekonstruowane modele tożsamości (Isaaks 1975: 39–42, 205–207; McDonald 1989: 310; 1993; Mach 1993: 5–12). Tożsamość można rozumieć jako społecznie determinowany proces wzajemnego utożsamiania w toku działań społecznych.

Nowe okoliczności, nowi partnerzy, zmieniające się warunki interakcji wpływają na stałą dynamikę układu wzajemnego identyfikowania, na tworzenie nowych elementów tożsamości i przemianę istniejących wyobrażeń o sobie i innych. Za czynnik dynamizujący tożsamość i przyczyniający się do tego, że jest ona ciągłym procesem identyfikowania, a nie spetryfikowanym układem raz skonstruowanych modeli, uważamy ludzkie działanie, mające charakter dramatu społecznego. Dramat ten jest procesem określany przez wyobrażenia, jakie człowiek działający ma o sobie i o innych, zakodowane w symbolicznym modelu świata, a także przez jego miejsce w strukturze relacji społecznych, szczególnie relacji władzy i wreszcie przez splot okoliczności





przypadkowych, emocji, nastrojów, wydarzeń niemieszczących się w obszarze znanych doświadczeń i rutyny. Okoliczności te wzbogacają sytuację działania innowacyjnego, wykraczającego poza interakcje unormowane.

Działanie innowacyjne powstaje w wyniku napięcia w sferze struktury społecznej, a także pomiędzy tą strukturą, określającą pozycje jednostki i grup, a symbolicznym modelem świata, którego częścią są modele tożsamości własnej i partnerów. Napięcia te powodują, że człowiek, aby zrealizować swoje ambicje, aspiracje, osiągnąć cele niemieszczące się w ramach wytyczonych przez społeczne organizacje lub uniknąć niepożądanych stanów rzeczy, poszukuje nowych rozwiązań, wykraczających poza sztywny porządek normatywny. W efekcie, mimo że ludzkie działania nie zawsze pozostają w związku z istniejącym systemem norm, często nie przebiegają także dokładnie według wytyczonego przez normy kierunku. Rodzi się sprzeciw i konflikt. Działania innowacyjne sprawiają, że pojawiają się nowe elementy we wzajemnych relacjach pomiędzy partnerami, dochodzi między nimi do interakcji, które nie mieszczą się w obszarze regulacji normatywnych, a w efekcie zmieniają się wzajemne wyobrażenia partnerów o sobie, przekształca się ich tożsamość wyrażona w postaci obrazu własnego i obrazu partnera (Leach 1954; Geertz 1973; Ortner 1978; Turner 1974; Mach 1993).

W sytuacji konfliktu społecznego, postrzegane różnice między ludźmi i grupami społecznymi zaostrzają się, strony konfliktu zmierzają do polaryzacji świata na dwa przeciwstawne, wrogie sobie obszary, przypisując im antagonistyczne wartości. Wewnętrzne różnice w obrębie każdej z pozostających w konflikcie społeczności idą w zapomnienie, zostają jakby zawieszane, a ludzie postrzegają siebie i swoich wrogów według jednego aspektu tożsamości – tego, który najbardziej ich od siebie odróżnia i wiąże się z przyczyną konfliktu. Granice między grupami przedstawiane są jako obiektywne i trwałe. W rzeczywistości jednak, niezależnie od użytku, jaki czynimy z nich przy budowie modeli tożsamości, granice kulturowe są płynne, są raczej łagodnym przejściem, różnicą odcieni w ramach continuum. Dopiero ludzie, którzy z tych cech budują granice tożsamości, przekształcają wspomniane continuum odmienności w sztywne podziały.

Podkreślałem wyżej, że tożsamość społeczna ma charakter dynamiczny. Jednak łatwo jest ją widzieć jako niezmienny konstrukt, jako „rzecz”, coś, co grupa posiada i komunikuje innym w toku interakcji. W rzeczywistości w procesie społecznym grupy nie tyle przekazują sobie nawzajem własne wizerunki i modele tożsamości, własne wizje granic kulturowych, ile nieustannie „negocjują” swoją tożsamość w zmieniających się warunkach, jednocześnie przez swoje interakcje te warunki współtworząc. W dialogu z partnerami, czy są to inne grupy, byty metafizyczne, terytorium, własna historia i jej interpretacje, czy też jakiegokolwiek inne elementy naszego obrazu świata wpływające na nasze wyobrażenie o tym, kim jesteśmy, staramy się wynegocjować własny wizerunek w kontekście obrazów innych elementów świata społecznego, tak aby uzyskać spójny model świata, zdolny do generowania naszych działań postrzeganych jako adekwatne i skuteczne. Taka koncepcja tożsamości jako czegoś dynamicznego i negocjowanego w dialogu wydaje się najbardziej adekwatna i płodna teoretycznie.

Ponieważ tożsamość tworzona jest w działaniu, zawsze aby zrekonstruować lub ją zmienić konieczne jest, by jednostka lub grupa mogły działać swobodnie, bez prze-





szkód ze strony innych, silniejszych partnerów i swobodnie rozwijać aktywność, w toku której dokonują się akty identyfikacji i autoidentyfikacji. Gdy taka możliwość zostaje zablokowana, gdy swoboda działania jest ograniczona, wtedy przetworzenie i odbudowa tożsamości stają się trudniejsze. Historia społeczna dostarcza przykładów, w których dominacja silniejszego partnera uniemożliwiła słabszym rozwój własnej tożsamości kulturowej, wymuszając asymilację czy wręcz niszcząc społeczność i jej kulturę.

Wielu emigrantów stało wobec niemożności stworzenia nowej tożsamości w miejscu osiedlenia, zrekonstruowania jej w nowym społecznym i kulturowym kontekście, tak że pozostali zatowarzyszoną zbiorowością biernych jednostek, nie znajdujących w resztkach swojej dawnej społecznej tożsamości wystarczającej podstawy dla społecznego i kulturowego rozwoju. Takich ludzi czeka asymilacja na warunkach dyktowanych przez silniejszego partnera. W celu skutecznego utrzymania i rozwijania własnej tożsamości grupa potrzebuje warunków, w których może swobodnie się organizować, wyłaniać liderów, konstruować symboliczne modele świata, podejmować autonomiczne działania zarówno w sferze organizacji społecznej, jak i symbolicznych tekstów kulturowych. Zablokowanie tych możliwości, czy to przez silniejszą grupę w wielokulturowym systemie społecznym czy przez opresyjny system polityczny lub przez jakąś szczególną sytuację, powoduje, że grupa nie ma możliwości swobodnego rozwoju swojej tożsamości.

Przykładem takiej szczególnej sytuacji może być los uchodźców przebywających w tymczasowych obozach często przez wiele lat, w oczekiwaniu na szansę powrotu bądź wyjazdu tam, gdzie będzie można zacząć życie od nowa. Tymczasowość i sztuczność takiej sytuacji powoduje rozpad więzi społecznej, kryzys tożsamości, apatię i niezdolność do podejmowania twórczych działań. Podobny był los przesiedleńców na polskich ziemiach zachodnich po II wojnie światowej. Ich sytuacja przymusowej migracji na obcą, niechcianą ziemię, trauma wojenna, luka kulturowa pomiędzy niemiecką, zagospodarowaną kulturowo ziemią a kulturą migrantów, tymczasowość i niepewność sytuacji, a także opresyjny charakter komunistycznej władzy uniemożliwiającej swobodne organizowanie się lokalnych społeczności – wszystko to spowodowało anomię, apatię, patologie społeczne, którym uległa przesiedlona ludność, a przede wszystkim zablokowanie na całe pokolenie procesów rekonstrukcji tożsamości na nowej ziemi (Mach 1998).

Nowoczesne społeczeństwo charakteryzuje się znaczną ruchliwością ludzi i przekraczalnością granic, co stanowi zasadniczą cechę nowoczesności. Oznacza to także, że tożsamość jest przedmiotem kontestacji i przekształceń, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i grupowym. Zmieniamy swój własny wizerunek wraz z przekształcaniem symbolicznej wizji świata i systemu relacji w sferze władzy. Budujemy nowe granice i przekształcamy stare, coraz inaczej odpowiadamy na pytanie o to, „kim jesteśmy w relacji do «znaczących innych»”, a jednocześnie zmienia się konstelacja partnerów, w stosunku do których naszą tożsamość budujemy.

Wszystko to jednak odbywa się w ramach pewnych uzgodnionych, wynegocjowanych i względnie zaakceptowanych standardów nowoczesności, takich jak kryteria awansu społecznego, modele „cywilizowanych obyczajów”, idee rozwoju i postępu, wiara w moc ludzkiego umysłu i siłę cywilizacji naukowo-technicznej. Jako ludzie no-





wocześni mamy nie tylko prawo i możliwość, ale i obowiązek podążać ku postępowi i przekształcać naszą tożsamość według kryteriów nowoczesnej cywilizacji.

W innej sytuacji stawia nas społeczeństwo ponowoczesne. Niezależnie od kontrowersji, jakie wywołuje samo pojęcie ponowoczesności oraz jego zastosowanie w procesie diagnozy współczesnego społeczeństwa zachodniego, warto zastanowić się nad tym, jakie konsekwencje dla tożsamości ma sama idea ponowoczesności i jej popularność, przynajmniej wśród części opiniotwórczych i wzorcotwórczych środowisk Zachodu.

Ponowoczesność neguje i unieważnia wszystkie kryteria uznawane dotąd za obiektywne. Nie wierzymy już w obiektywne, wspólne dla wszystkich standardy w żadnej dziedzinie. Odkrywamy, że każda kulturowa formuła, wzór, norma, sens czy wartość są jedynie konstrukcjami, a nie faktami obiektywnymi, zewnętrznymi wobec ludzi. Każda konstrukcja jest czyjąś konstrukcją, emanacją czyjejś władzy i dominacji czy to politycznej, ekonomicznej, czy też symbolicznej (m.in. Bourdieu 1991; Foucault 1994). Jeśli tak, to wszystko co skonstruowane można i należy „zdekonstruować”, aby dać człowiekowi wolność.

Wolność i swobodny wybór to najważniejsze hasła ponowoczesności. Człowiek jest wolny i nie tylko nie podlega takim ograniczeniom, jakie nakłada na niego społeczeństwo tradycyjne, ale nawet i takim, jakie narzuca mu społeczeństwo nowoczesne, wytyczając drogę w jedynym słusznym kierunku rozwoju. Człowiek ponowoczesny nie wierzy w obiektywnie słuszne kierunki postępu – sam chce decydować, dokąd chce dążyć i domaga się uznania prawa do realizacji własnej wolności. Granice są przekraczalne, ale nie ma społecznie ustalonych kierunków ich przekraczania. Wszystko jest negocjowane w otwartym dialogu. Co więcej, taka ponowoczesna tożsamość nie wiąże nas na zawsze, nie jesteśmy niewolnikami raz dokonanych wyborów. Tożsamość jest płynna, niestabilna, dialogiczna. Wchodzimy w coraz to nowe relacje z nowymi partnerami i negocjujemy z nimi naszą tożsamość, uczestnicząc jednocześnie w kształtowaniu ich tożsamości. Wszystko, co społeczne i kulturowe jest płynne, chwilowe, fragmentaryczne.

Każdy z nas ma wiele tożsamości i, co ważniejsze, nie dążymy do zaprowadzenia w nich spójnego porządku. Kontekstowość, relacyjność i dialogiczność jest istotną cechą ponowoczesności. Nie musimy przekształcać naszej tożsamości w sposób spójny i konsekwentny, jak to miało miejsce w modelu nowoczesnym, gdzie niespójne i niekonsekwentne realizowanie drogi awansu społecznego mogło przynieść nam potępienie i odrzucenie społeczne, właśnie z racji tego braku spójności (jak w przypadku ośmieszania ludzi „nowobogackich”, którzy aspirują do nowej tożsamości społecznej nie nadążając w niektórych aspektach swojej kulturowej tożsamości za jej wymaganiami). Człowiek ponowoczesny nie boi się takich zarzutów, odrzuca bowiem wszelką obiektywność standardów.

Tożsamość ponowoczesna okazuje się więc płynna i oparta na indywidualnym wyborze. Jest też całkowicie uzależniona od przebiegu interakcji pomiędzy partnerami społecznych sytuacji; nie ma w niej nic stałego, jest procesem negocjacji, w trakcie których partnerzy przekazują sobie sens wzajemnych relacji i w ten sposób dynamicznie i dialogicznie dochodzą do uzgodnienia wzajemnych wizerunków, odpowiadają





na pytanie: „kim jesteśmy wzajemnie wobec siebie”, jednocześnie mając świadomość nietrwałości takich ustaleń. Negocjacje muszą być stale kontynuowane; wszystko wokół się zmienia i zmusza nas do nieustannego renegocjowania znaczenia, konstruowania i dekonstruowania symbolicznego świata i własnej tożsamości. Taka formuła ponowoczesnej tożsamości warta jest uwagi z kilku powodów.

Po pierwsze kieruje nas w stronę traktowania tożsamości jako procesu konstruowania raczej niż jako czegoś gotowego, skonstruowanego i istniejącego. Tożsamość jest więc „stawaniem się” raczej niż „byciem”, jest dynamiczną interakcją pomiędzy partnerami, „identyfikowaniem się” w tych relacjach, negocjowaniem znaczenia wzajemnych wizerunków. Pasuje więc do ruchliwej, dynamicznej rzeczywistości współczesnego społeczeństwa, w którym ciągła zmienność i wybór jest sposobem życia.

Po drugie takie ujęcie czyni nas podmiotami, aktywnymi twórcami naszej tożsamości. Nie jesteśmy zdani na akceptację lub buntownicze kontestowanie narzuconych nam tożsamości, natomiast mamy możliwość – choć także i obowiązek – aktywnego udziału w procesie budowania własnego wizerunku w pluralistycznym i dynamicznym świecie.

Po trzecie wreszcie ten sposób ujęcia tożsamości pozwala nam zrozumieć, że współczesny świat polega na nieustannym negocjowaniu tożsamości zbiorowych i takie konstrukcje, jak na przykład tożsamość narodowa czy etniczna, są jedynie przejściowymi, historycznymi zjawiskami. Człowiek współczesny ma wiele tożsamości, a jednocześnie każdą z nich może interpretować jak chce, byle potrafił przekonywująco przekazać sens swojej interpretacji partnerom społecznych interakcji.

Taka dynamiczna i interakcyjna wizja tożsamości, przyznaję, ma dla mnie wiele uroku. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że praktyka społecznych relacji zawiera także inną rzeczywistość – świat norm i wartości traktowanych jako obowiązujące i nie podlegające negocjacjom, różnego rodzaju przymus i dominację, narzucanie innym przez siebie skonstruowanych wizerunków ich samych, które zmuszeni są przyjąć pod presją, różnego rodzaju naciskiem.

Współczesny świat Zachodu zmierza w kierunku wyznaczonym – choć może zbyt skrajnie – przez model ponowoczesny, a rozwój różnych form demokracji, obszarów wolności i pluralizmu sprzyja temu procesowi.

Bibliografia

- Ardener Edwin, 1992, *Tożsamość i utożsamienie*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Kraków, Wydawnictwo UJ, s. 21–42.
- Barth Fredrik, 1969, *Introduction*, [w:] *Ethnic Groups and Boundaries*, red. F. Barth, Bergen–Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen and Unwin, s. 9–38.
- Boksański Zbigniew, 1989, *Tożsamość – interakcja – grupa*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bourdieu Pierre F., 1991, *Language & Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.
- Elias Norbert, Scotson John, 1965, *The Established and the Outsiders*, London, Frank Cass.
- Erikson Erik, 1968, *Identity. Psychosocial*, [w:] *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 7, Macmillan, s. 61–65.





- Foucault Michel, 1994 (1982), *The subject of power*, [w:] *The Essential Foucault*, red. P. Rabinow, N. Rose, New York–London, The New Press, s. 126–144.
- Geertz Clifford, 1973, *Ritual and Social Change: A Javanease Example*, [w:] *The Interpretation of Cultures*, red. C. Geertz, New York, Basic Books, s. 142–169.
- Issaks Harold R., 1975, *Idols of the Tribe*, New York, Harper and Row.
- Leach Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma*, London, Bell.
- Mach Zdzisław, 1993, *Symbols, Conflict and Identity*, Albany, SUNY Press.
- Mach Zdzisław, 1998, *Niechciane miasta*, Kraków, Universitas.
- McDonald Maryon, 1989, *We are not French*, London–New York, Routledge.
- Ortner Sherry, 1978, *Sherpas through their Rituals*, Cambridge, CUP.
- Turner Victor, 1974, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca–London, Cornell University Press.





WSTĘP

Tożsamość, to pojęcie, które zrobiło w ostatniej dekadzie w naukach społecznych największą karierę. Jest najczęściej bodaj – obok globalizacji – wymienianym terminem w socjologii, antropologii kulturowej, kulturoznawstwie. Stosowane bywa zazwyczaj w kontekście procesów, które prowadzą do subiektywizacji, humanizacji, indywidualizacji, w pewnym sensie „deracjonalizacji” oraz personalizacji człowieka nie tylko jako autonomicznego, świadomego samego siebie podmiotu, ale także jako członka mniej lub bardziej wyraziście wyodrębnionej grupy kulturowej bądź kategorii społecznej.

Tożsamość staje się słowem-kluczem do ponowoczesności, do nowej antropologii kulturowej człowieka, do aktualnej kondycji społecznej jednostek w globalizującym się świecie. Tożsamość odmienia się i definiuje na wiele sposobów, wyodrębniając różne jej wymiary, elementy oraz rodzaje. Literatura przedmiotu na jej temat, wywodząca się z różnych dyscyplin humanistyki, przekracza już zdolności analityczne jednego umysłu, ba, nawet całego zespołu uczonych.

Liczba publikacji książkowych na temat tożsamości wydaje się praktycznie niepoliczalna. W ostatniej dekadzie uwaga wielu teoretyków i badaczy skierowana jest na opis, wyjaśnianie i badanie przemian tożsamości ludzkiej w sytuacji mieszania się, nakładania, zacierania granic kulturowych, w tym etnicznych, rasowych, religijnych i językowych. Jeden z najważniejszych kontekstów, w jakich lokuje się zjawiska tożsamości, to obszar międzykulturowy, wielokulturowy, różnokulturowy lub przestrzeń, w której jednorodnie, homogenicznie, wyraziste typy identyfikacji kulturowej zaczynają ustępować pola tożsamościom łącznikowym, podwójnym, wielokrotnym, hybrydalnym, synkretycznym, syntetycznym, tranzytowym. Tożsamość coraz bardziej kojarzy się więc z pluralizmem kulturowym, policentryzmem, poliwalencją, wielokrotnością i wielokulturowością.

Co jeszcze nowego można napisać o tożsamości? W jakim zakresie możliwe jest uzupełnienie rozległej, obszernej i bogatej problematyki tożsamości?





Czy uzasadnione jest podejmowanie kolejnej próby socjologicznej analizy tożsamości w sytuacji, gdy oprócz socjologów, także psychologzy, antropologzy, kulturoznawcy, jak również reprezentanci innych dziedzin humanistyki poświęcają jej tyle miejsca, czasu i uwagi? Czy ma sens ponowne podejmowanie próby systematyzacji zjawisk wiążących się z socjologiczną analizą tożsamości? Wielokrotnie zadawałem sobie takie pytania, zanim przystąpiłem do pisania tej książki. Nie znajdując satysfakcjonującej odpowiedzi uznałem, że wyzwanie polega właśnie na tym, iż nie pozbędę się wątpliwości ani nie znajdę odpowiedzi na żadne z ważnych dla mnie pytań, jeżeli nie podejmę własnej analizy.

Dodatkowym wyzwaniem i motywem, dla których zdecydowałem się odczuwając nawet coś w rodzaju entuzjazmu poznawczego – na napisanie tej książki, jest wykład, który prowadzę w Krakowskiej Szkole Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego dla studentów socjologii, zatytułowany *Socjologia tożsamości*. Uznałem za swoją powinność znalezienie odpowiedzi na liczne pytania formułowane przez słuchaczy moich wykładów, seminarzystów oraz czytelników. Wiedziony zatem potrzebą sprostania tym wymogom, przystąpiłem do napisania rekonesansu teoretycznego nie tyle na temat stanu teorii socjologicznej dotyczącej tożsamości, ile analizy natury i istoty samego zjawiska. Książka ma charakter syntetycznej monografii teoretycznej, w której wiele problemów i wątków zostało postawionych, lecz nie rozwiniętych, a tym bardziej nie rozwiązanych. Na większość pytań na temat tożsamości w warunkach „płynnej ponowoczesności” nie sposób bowiem udzielić jednoznacznych odpowiedzi – mimo że pokusiłem się o napisanie takiego sprawozdania z lektury na temat tożsamości. Nie przenoszę tym samym odpowiedzialności za treść i sformułowania tutaj zawarte na innych – biorę ją całkowicie na siebie.

Jeżeli zainspiruję Czytelników do podjęcia dyskusji i polemiki, przyznam, że po wielokroć warto było tę książkę napisać. Nie tylko po to, by uświadomić jej odbiorcom wagę tego, co określamy mianem tożsamości.





ROZDZIAŁ I

Istota tożsamości

Tożsamość posiada wiele poprzedzających ją i paralelnych równoważników pojęciowych. Lub prawie ekwiwalentów, gdyż w przeciwnym razie nie byłoby innego, poza lingwistycznym, sensu posługiwania się tym terminem. Do równoważników pojęciowych zaliczyć można następujące określenia: identyfikacja, samoświadomość, świadomość jednostki, natomiast bardzo blisko sensu nadawanemu tożsamości lokują się kategorie takie, jak: światopogląd, postawa, jaźń, ego, dusza. Czym jest w istocie tożsamość? Jakie są jej główne wyznaczniki? Jakie zawiera komponenty? Jakie są jej rodzaje? Czy mamy do czynienia z czymś danym, dziedziczonym, stanowiącym o właściwościach gatunku *homo sapiens*, człowieka jako istoty myślącej, czującej, wartościującej i działającej świadomie? Czy może jest czymś kształtowanym, nabywanym, względnym wobec społecznego i kulturowego podłoża, na jakim ludzie ją budują? Czy mamy do czynienia z tożsamością, czy z wieloma tożsamościami? Na ile jest to zjawisko realne, na ile wyobrażone? Czy pojęcie tożsamości oddaje naturę związków człowieka z grupą? Czy nie można go zastąpić inną kategorią analityczną?

Innym pojęciem funkcjonującym w języku polskim, pokrywającym się znaczeniowo z pojęciem tożsamości, jest „identyfikacja” (ang. *identity*). *Identity* w języku polskim w zasadzie odpowiada pojęciu „tożsamość”. „Identyczny” to tyle, co „taki sam”, „ten sam”, czyli sens słowa „identyfikacja” pokrywa się z terminem „tożsamość”. Terminów tych używać można zatem zamiennie.





Tożsamość w najprostszej analizie językowej oznacza „to samo, co...” „Tożsamość” mogłoby oznaczać zatem „taką samość”, czyli „taką samą” jakość. Pojęcie „samości” odnosi się do złożonego związku pomiędzy światem a świadomością jednostki, pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym, obiektywnym i subiektywnym, realnym i idealnym, materialnym i duchowym, naturą i kulturą. Zjawiska kryjące się pod określeniem tożsamość obejmują zatem również to co indywidualne i grupowe, psychiczne i społeczne, racjonalne i irracjonalne, wrodzone oraz nabyte, rozumne i intuicyjne. Ta prosta – zdawałoby się – gra słów w języku polskim ukazuje złożoność tożsamości jako sposobu odzwierciedlania świata w świadomości ludzkiej, interpretacji własnej kondycji, położenia i sensu egzystencji w kontekście związków z ludźmi i ich wytworami, rzeczami, pojęciami, ideami, wartościami. Tożsamość oznacza zatem syntezę relacji człowiek–świat, wyznaczoną przez społeczny i kulturowy – czytaj: grupowy – kontekst. Jest stanem jedności, procesem świadomego dostosowania się człowieka do otaczających go zmiennych warunków, jak i odwrotnie, przystosowania środowiska przyrodniczego i społecznego do siebie. Tożsamość obejmuje zatem zarówno personalne, psychiczne, niepowtarzalne dla innych ludzi elementy, jak i te stanowiące efekt dziedziczenia biologicznego, odnoszące się do wyglądu, płci, rasy, etniczności, wieku, doświadczenia, pozycji społecznej. Jest czymś, co kształtuje osobowość i biografię społeczną jednostek. Tożsamość umożliwia nam poruszanie się w świecie różnorodnych kultur: religii, języków, systemów normatywnych, wartości, obyczajów, narodów, cywilizacji. Pozwala na funkcjonowanie w złożonym układzie zależności społecznych. To, co określamy mianem tożsamości jest naszym duchowym, intelektualnym i emocjonalnym portretem. Używając terminologii komputerowej, jest samodoskonalącym się, autonomicznym programem dostosowania człowieka do świata i do innych ludzi. Najtrudniejszą rzeczą jest wyodrębnienie w tym programie tego, co jest własnością tylko jednego nosiciela tego programu – osoby, osoby – od tego obszaru, który jest wspólny wszystkim. W tej przestrzeni tkwi różnica między podejściem psychologicznym i socjologicznym. Socjologowie dążą do opisu i wyjaśnienia wpływu systemu społecznego na człowieka, psychologowie pragną zrozumieć działanie jego wewnętrznego *hard-* i *softwaru*, dopiero później poszukując mechanizmów kształtujących związku człowieka z otaczającym go światem. Ciało, organizm, DNA, wyznaczają ten obszar tożsamości, który związany jest z naszym istnieniem biologicznym, metabolizmem, gospodarką hormonalną, funkcjonowaniem zmysłów. Rozum, impulsy na synapsach, zdolność do formułowania idei, sądów ogólnych, tworzenia pojęć abstrakcyjnych, samorozwoju, konstruowania świadomości istnienia i sensu życia, odnoszą się do duchowości, intelektu, sfery symbolicznej.

A) Substancjonalny wymiar tożsamości wiąże człowieka z kosmosem, z logosem, z Bogiem. W większości religijnych koncepcji człowieka tożsamość jest darem Boga, świadomość jest równoznaczna z duszą, czymś, co funkcjonuje niezależnie od ciała, należy do świata transcendentnego. Dusza w chrześcijaństwie i jej odpowiednik w hinduizmie – karma – są czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka. Ciało jest nosicielem ducha, potencji boskiej, substancji, która funkcjonuje według nieznanых nam mechanizmów niezależnie od ciała i oddzieli





się od niego po śmierci. We wczesnych koncepcjach chrześcijańskich ciało było więzieniem duszy, śmiertelną, biologiczną pułapką. Stanowiło, poprzez pokusę wiodącą do grzechu, groźbę dla duszy, dla jej nieskalanego, nadnaturalnego charakteru. Czy chcemy tego czy nie, nie jest możliwe uwolnienie świadomości, tożsamości ludzkiej od fenomenu śmierci, przemijania, tymczasowości cielesnej egzystencji. Jednym z najważniejszych elementów tożsamości ludzkiej, uniwersalnym i powszechnym, jest poczucie śmiertelności, kruchości i przemijalności życia biologicznego, lecz nie duchowego. Od początku istnienia kultury i samoświadomości człowieka w systemach normatywnych opartych na animizmie, fetyszyzmie i totemizmie, w magicznych praktykach oraz wierzeniach, w mitologicznych wizjach ukazujących „obraz całości”, mechanizm funkcjonowania wszechświata – pojawia się substancjonalna sfera tożsamości ludzkiej, związana z jej boskim, nadprzyrodzonym pochodzeniem. Duch jest czymś danym, a nie osiąganym. Co nie oznacza, że dzięki naturalnym i psychicznym zdolnościom człowieka nie można tego ducha doskonalić i rozwijać.

Różnica pomiędzy chrześcijańskimi i islamskimi monoteistycznymi koncepcjami a politeistycznym hinduizmem czy buddyzmem polega na odmiennym postrzeganiu funkcji ciała, sensu życia człowieka jako nosiciela substancji duchowej. W chrześcijaństwie ciało jest przeszkodą na drodze do zbawienia. Przez nadaną przez Boga po grzechu pierwotnym skłonność do czynienia złego a nie dobrego, ciało wiedzie nas ku „dołowi”, ku mitycznemu piekłu, prowadzi do grzechu folgowania zmysłom. Dusza natomiast prowadzi nas ku światłości, „ku górze”, do Boga. Ciało jest pułapką, a zarazem próbą dla boskiej substancji, jaką jest dusza. Człowiek może osiągnąć zbawienie poprzez poskromienie ciała, poprzez panowanie nad żądzami, poprzez praktyki ascetyczne, modlitwę, skupienie, ołśnienie. Chrześcijaństwo głosi jako dominującą pesymistyczną wizję egzystencji ludzkiej. Powołaniem człowieka jest doprowadzenie duszy do wyzwolenia i ograniczanie roli jego temporalnej, biologicznej fazy funkcjonowania. Dualizm duszy i ciała jest w zasadzie na gruncie chrześcijaństwa niemożliwy do przekroczenia. W hinduizmie ciało nie staje się więzieniem, pułapką dla duszy, lecz darem, szansą na doskonalenie duchowej, boskiej substancji. Życie jest okazją do wzniesienia się na wyższy poziom świadomości. Może prowadzić nie tyle do wiekuiętego zatracenia, potępienia, co do wzrostu samowiedzy i poczucia jedności z Bogiem. Współczesne chrześcijańskie koncepcje antropologii człowieka coraz bardziej zmierzają ku takiemu właśnie, właściwemu hinduizmowi, rozumieniu biologizmu, temporalności życia ludzkiego. Ortodoksja wielu chrześcijańskich grup wyznaniowych, także prawosławnych i protestanckich, nadal traktuje jednak ciało jako coś, co ogranicza a nie doskonali substancję duchową.

Drogi wiodące do doskonaleniu duchowej sfery tożsamości, ku Bogu, stanowią najbardziej esencjalną sferę teologii oraz eschatologii w każdej religii. Sposobem przezwyciężenia ograniczenia ciała jest doskonalenie duchowości, świadomości, kształtowanie tożsamości „wyższej”, w związku z Bogiem. Dążenie do odkrycia tajemnicy egzystencji, relacji pomiędzy cielesnością i duchowością, konstrukcji „idealnej” tożsamości wiedzie poprzez intuicję, ołśnienie, wiarę, miłość, altruizm, ascezę, post, mistycyzm, spirytyzm.





Dla tożsamości „duchowej” najważniejszy jest światopogląd, zespół idei i wierzeń oparty nie na wiedzy, racjonalnym systemie wyjaśniania zależności pomiędzy zjawiskami, lecz na wierze i olśnieniu.

B) Psychiczny wymiar tożsamości wiąże się z rozumem, racjonalnym poznaniem, intelektem, zmysłami, emocjami, uczuciami. Kojarzy się z cechami charakteru, temperamentem, refleksem, zdolnościami twórczymi i wieloma innymi predyspozycjami, które stanowią jednostkową, personalną właściwość człowieka. Psychiczny wymiar tożsamości wiąże człowieka z duchem, lecz większość naukowych koncepcji socjologicznych pozostawia ten wymiar teologom, eschatologom, filozofom, mistykom. Specjalistami od duchowości są, oprócz kapłanów, szamanów, okultystów, parapsychologów, ezoteryków z kręgu Nowej Ery, jak choćby scjentolodzy – także psycholodzy transpersonalni pokroju Kena Wilbera. O ile duchowy wymiar tożsamości, świadomości ludzkiej jest najważniejszy dla wyznawców hinduizmu, buddyzmu, szintoizmu, chrześcijaństwa czy islamu, o tyle intelektualny, oparty na dominacji rozumu paradygmat poznawczy występuje w laickiej, zachodnioeuropejskiej, racjonalnej nauce, w tym psychologii i socjologii. Dla tożsamości „rozumnej” najważniejsze jest poznanie zmysłowe, wiedza oparta na doświadczeniu, eksperymencie, racjonalnym systemie teorii naukowych. Psychologiczne ujęcia traktują tożsamość ludzką, świadomość, poczucie własnego „ja” w świecie jako złożony proces interakcji pomiędzy otaczającym człowieka środowiskiem a nim samym. Tożsamość jest wypadkową indywidualnych, biopsychicznych właściwości człowieka oraz płynących z zewnątrz, ze środowiska kulturowego impulsów, bodźców i gotowych interpretacji rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach: duchowym i materialnym, realnym oraz symbolicznym.

C) Społeczny, kulturowy wymiar tożsamości jako sfery zjawisk kształtowanych grupowo. Tożsamość „społeczna”, kulturowa, wiąże człowieka ze światem zjawisk grupowych, nie tyle z kosmosem, jaźnią, duchem absolutnym, instynktem, olśnieniem, mistycyzmem, Bogiem, co z konkretem, realnym światem – rodziną, pracą, strukturą związków międzyludzkich. Tożsamość kulturowa wpływa na procesy syntezy, łączenia elementów tożsamości ze wszystkich trzech wymiarów. Kultura decyduje nie tylko o treści i kształcie tożsamości, o wzajemnej kompozycji elementów składowych, ale także o jej funkcjach. Tożsamość kulturowa to uporządkowany grupowo, na bazie wspólnych elementów dziedzictwa, tradycji, symboli, wartości i norm grupowych, rodzaj świadomości jednostek, upodabniający albo też odróżniający je od innych, usytuowanych w bliższej lub dalszej przestrzeni społecznej ludzi. Tożsamość kulturowa spaja wszystkie składniki tożsamości, nadaje im ład i sens. Tym samym tożsamość kulturowa narzuca człowiekowi miejsce w świecie znanym i nieznanym, nadaje mu cech personalnych, porównywalnych, relatywizowanych do kontekstu społecznego. Tożsamość porządkuje świat, godzi człowieka z nim samym i otoczeniem. Jest to podstawowa funkcja tożsamości przy założeniu, że jednostka może w pełni uczestniczyć i funkcjonować w znanym sobie i przyjaznym środowisku społecznym. Nawet w obrębie tak rozumianej całości psychokulturowej, aksjonor-





matywnej, jaką jest homogeniczna, jednorodna kultura grupy, pojawiają się jednostki anomijne, dewiacyjne, „nienormalne” w sensie wymogów duchowej, psychicznej lub kulturowej normy. Są to różnego rodzaju „dewianci”, osoby o tożsamości uważanej za patologiczną, podlegające specjalnemu traktowaniu: wyłączeniu, wykluczeniu, marginalizacji, izolacji, nawet likwidacji. Pośród ludzi o niedostosowanych tożsamościach, odbiegających od kulturowej, grupowej normy, lokują się – oprócz osób na przykład psychicznie chorych – kulturowo i społecznie niedostosowani wizjonerzy, prorocy, święci, odbiegający od społecznej normy kacerze, heretycy, renegaci. Oprócz „świrów”, „oszołomów” każda kultura wyróżnia wzory tożsamości odbiegające od modalności, przeciętności i kulturowej normy, zarówno w sensie negatywnym, jak i pozytywnym. Kategoria ludzi „nadnormalnych” i „podnormalnych” Floriana Znanieckiego (Znaniecki 2001) obejmuje typy osobowości oraz tożsamości wyjątkowych, rzadkich, najczęściej odrzucanych i nieakceptowanych. Święty Franciszek z Asyżu ze swoją pacyfistyczną, altruistyczną, komunistyczną tożsamością był dla ludzi ze swojej epoki, konformistycznej większości – także dla członków swojej rodziny – outsiderem, dziwakiem, buntownikiem. Musiał pokonać w swoim życiu wiele społecznych, psychicznych i duchowych barier zanim stał się w społecznej percepcji świętym.

Tożsamość może mieć charakter konsocjacyjny, symetryczny, harmonijny. Mówimy wtedy o pełnej odpowiedniości pomiędzy stanem ducha, wiedzy, postaw jednostki względem społecznego kontekstu i grupowej przynależności. Może jednak tożsamość jednostki stawać w konflikcie, w sprzeczności z wymogami grupy. Mamy wtedy do czynienia z asymetrią, dysonansem postaw, konfliktem wartości, tożsamością podzieloną, „rozdartą”. Kryzys tożsamości harmonijnej, jednorodnej, monocentrycznej, charakterystyczny dla pluralistycznych, wielokulturowych środowisk „ponowoczesnych”, prowadzi do wyłaniania się wielu nowych rodzajów tożsamości łącznikowych, podzielanych, podwójnych lub wielokrotnych, tymczasowych, przejściowych, syntetycznych, hybrydalnych, synkretycznych. Zwracają na to uwagę wszyscy badacze i teoretycy tożsamości, w tym tacy, jak Zygmunt Bauman (Bauman 1992), Anthony Giddens (Giddens 2001) czy Piotr Sztompka (Sztompka 2002).

Tożsamość posiada swoje wyraźne wyznaczniki kulturowe. Mówimy o tożsamości rasowej, religijnej, etnicznej czy cywilizacyjnej. Posługując się pojęciem tożsamości, umieszczamy je zawsze w towarzystwie przymiotnika: tożsamość indywidualna, kolektywna, rodowa, krewniacza, plemienna, kastowa, etniczna, narodowa, cywilizacyjna, religijna, terytorialna, regionalna etc.

Kulturowa, społeczna, grupowa natura tożsamości jest niepodważalna, nie tylko w koncepcjach Ruth Benedict (Benedict 2002), Margaret Mead (Mead 1978; 1986) czy Ralfa Lintona (Linton 2000), Floriana Znanieckiego (Znaniecki 2001), ale także psychologów: Zygmunta Freuda (Freud 1984; 1992), Carla Gustawa Junga (Jung 2002), Charlesa Cooleya (Cooley 1922) czy Erika Eriksona (Erikson 1997).

Wszystkie trzy wymiary tożsamości: duchowy, psychiczny i kulturowy, cechują każdy typ i rodzaj świadomości jednostki. Pierwszy, wiążący człowieka z kosmosem, naturą, logosem, światem transcendentnym, Bogiem, ze sferą *sacrum*, ma charakter natywistyczny. Drugi stanowi konsekwencję dziedziczenia, jak i wpływu środowiska społecznego. Trzeci różnicuje i relatywizuje tożsamość ze względu na relacje łączące





człowieka z innymi ludźmi poprzez przynależność kulturową. Wszystkie trzy wymiary mają wpływ na treść i strukturę tożsamości każdej jednostki. Tożsamość określana jest zarówno przez światopogląd, „duchowość” stanowiącą cechę gatunkową każdego człowieka, jak i czynniki takie, jak płeć, wiek, kolor skóry, pochodzenie etniczne i narodowe, a także stopień zamożności, wykształcenie, pozycja w strukturze społecznej, zamożność, prestiż i wiele innych. W sferze duchowej tożsamość opiera się na światopoglądzie kształtowanym przez ideologie grupowe, magię, religię, mit. W wymiarze psychicznym funkcjonuje w sferze postaw, obejmując elementy poznawcze, afektywne i aksjologiczne. Wymiar społeczno-kulturowy kształtuje te składniki tożsamości, które wiążą się ze sferą wartości, norm, symboli, w tym języka, estetyki, moralności, więzi grupowej.

Jednym z najważniejszych sfer kształtowania tożsamości jednostek jest środowisko rodzinne. Wiążą biologiczna, pokrewieństwo, bliskość fizyczna i psychiczna, wspólne podłoże genetyczne, ta sama kultura, w tym religia, język i kody komunikacji symbolicznej, to grunt, na którym kształtują się i konfigurują najważniejsze, „rdzenne” elementy tożsamości.

Tożsamość jest tym, co mieści się w ludzkiej głowie, osobowości człowieka, obejmując uczucia, emocje oraz postawy. Tożsamość to zarówno sfera zjawisk duchowych, uniwersalnych, w pewnym stopniu i sensie transcendentnych – dzięki religii – wobec jednostki. Dusza jest pewnym stanem albo komponentem istnienia tożsamości. Ale tożsamość również jest „rozumna” w tym sensie, że opiera się na intelekcie, poznaniu, rozumie, wiedzy człowieka o nim samym i o świecie. Duch to od czasu św. Augustyna i św. Tomasza ten fenomen, który decyduje o społecznej, kulturowej i indywidualnej tożsamości człowieka. Emanacją tego „Ducha” jest dusza ludzka, stanowiąca część boskiej, nadprzyrodzonej substancji.

Deistyczna, idealistyczna, teologiczna koncepcja tożsamości opiera się na zjawisku predestynacji, koncepcji duszy ludzkiej, dualizmu ciała i ducha, materii i idei, na eschatologii zbawienia i na panlogicznej kosmologii, według której jesteśmy jedynie częścią wielkiej macierzy, heglowskiego „Ducha Absolutnego”, hinduskiej „nirwany”, chrześcijańskiego „raju”. Duchowość jest, zdaniem wielu współczesnych humanistów, tym elementem tożsamości, który został zaniedbany, zepchnięty do kategorii zjawisk drugorzędnych, zlekceważony przez racjonalnie myślących i działających uczonych.

Najważniejszym elementem tożsamości ludzkiej, ludzkiego poznania i „oswajania” świata w świadomości stał się na pewnym etapie rozwoju nauki intelekt, rozum. Od czasów Spinozy, Kartezjusza i Kanta poznanie rozumowe, wiedza pewna, intelekt, zaczęły zajmować równie ważną, a z upływem czasu dominującą funkcję w formowaniu tożsamości ludzkiej.

Tożsamość czy to w ujęciu substancjonalnym, czyli autonomicznym, transcendentnym, czy psychologicznym, racjonalnym, jest zjawiskiem ze sfery psychiki, umysłu, osobowości. Jest atrybutem jednostki, odzwierciedleniem jej indywidualnych możliwości i społecznej, grupowej kondycji, fizycznych i psychicznych cech, jak również ich spełnienia w społecznej i kulturowej strukturze grupy. Pomimo, że kojarzymy niemal automatycznie i lokujemy tożsamość w sferze przeżyć psychicznych, to nie istnieje ona poza grupą, poza kulturą, strukturą społeczną. Tożsamość, choć jest zja-





wiskiem uniwersalnym, relatywizuje się do kontekstu grupowego. Podobnie jak kultura, tożsamość opiera się na pochodzeniu etnicznym, rasowym, języku, religii, więzi terytorialnej. Tożsamość, na co zwrócili jednoznacznie uwagę antropolodzy tacy, jak Ruth Benedict (Benedict 2002), Margaret Mead (Mead 1978) czy Ralf Linton (2000), jest formą istnienia kultury. Kultura wyznacza tożsamość jednostek poprzez zasady dziedziczenia, transmisji międzypokoleniowej, jest niewątpliwie zjawiskiem, którego istnienie i natura zależne są od grupy. Nie ma kultury poza społeczeństwem, poza wymiarem grupowym. Wychodząc z tego logicznego założenia stwierdzić można, że tożsamość też nie może istnieć poza kontekstem grupowym. Ten sąd, jak większość właściwych socjologii twierdzeń, stanowi o sposobie definiowania i pojmowania tożsamości kulturowej.

Socjologiczna i antropologiczna interpretacja tożsamości, jej genezy, natury i funkcji związana jest ściśle z koncepcją zmiany, rozwoju, postępu społecznego i kulturowego. Zarówno socjologia i nauki o kulturze, jak i psychologia, nie negują genetycznego, natywistycznego, naturalistycznego podłoża zjawisk psychicznych, w tym tożsamości. Niektóre koncepcje z kręgu teorii naturalistycznych, materialistycznych, socjobiologicznych lokują genezę tożsamości we właściwościach genetycznych człowieka, w łańcuchy DNA, w logice przyrody, w kosmicznej jaźni, w panlogicznym „Duchu Absolutnym”, w rozumieniu bliższym reprezentantom Ruchu Nowej Ery niż Wilhelma Hegla. Na przeciwnym biegunie lokują się koncepcje idealistyczne, deistyczne, transcendalistyczne, poszukujące genezy jaźni, tożsamości, świadomości w Bogu. Wyjaśnienia właściwe dla ortodoksyjnego chrześcijaństwa, judaizmu, islamu, hinduizmu i wielu innych religii, traktują tożsamość jako swoistą „boską substancję”. Właściwa dla strukturalistów i fenomenologów interpretacja jaźni ludzkiej, tożsamości, samoświadomości jako czegoś zewnętrznego, „odkrywanego” przez jednostki, funkcjonującego poza człowiekiem i kulturą jako obiektywne, istniejące niezależnie kategorie duchowe i poznawcze, stoi bardzo blisko koncepcji postmodernistycznych filozofów i zwolenników Nowej Ery, według których tożsamość jest emanacją, sposobem cząstkowego istnienia „ducha kosmicznego”. Jest to sposób wyjaśniania zjawisk tożsamości, tak jak wszystkich przeżyć psychicznych, jako pochodnych od „substancji” lokującej się na zewnątrz umysłu, poza osobą ludzką. Tożsamość jest jedynie rodzajem personifikowanej, uświadamianej w mniejszym lub większym stopniu „substancji” duchowej, znajdującej się poza światem ludzkim, społecznym, kulturowym. Pojęcie duszy jako „substancji” boskiej jest mocno zakorzenione nie tylko w tradycji chrześcijańskiej. Wszelkie opisywane przez antropologów formy tożsamości magicznej, mitycznej, właściwe umysłowości „pierwotnej”, miały stanowić dowód na związek człowieka nie tylko z naturą, ale i z logosem, z Bogiem Stworzycielem, kosmicznym Programistą.

Ujęcia psychologiczne, w koncepcjach Zygmunta Freuda (Freud 1982), Erika Eriksona (Erikson 1997) czy Carla Gustawa Junga (Jung 2002), czyniły z człowieka centrum wszechświata, a z wiadomości ludzkiej, samopoznania ognisko wszelkiej wiedzy. Koncepcje psychologiczne kładą nacisk na subiektywny charakter tożsamości i zjawisk kultury. Centrum wszechświata znanego i nieznanego, poznawalnego i niepoznawalnego, mieści się w ludzkiej psychice, w świadomości jednostkowej i gatun-





kowej, indywidualnej i zbiorowej. Tożsamość jest konsekwencją wyjątkowej zdolności człowieka do tworzenia kultury, poznawania i opisywania świata zewnętrznego, jak i stosunku człowieka do niego. Obiektywizm przeciwstawiany subiektywizmowi stanowił dla psychologizmu silną barierę poznawczą. Przewyciężył ją w sposób naukowy Zygmunta Freud, tworząc triadyczną koncepcję świadomości, podświadomości i panświadości (nadświadomości), (id, ego, superego). Carl Gustaw Jung szukał genetycznych, naturalistycznych podstaw funkcjonowania „nadświadomości”, co nie zmienia faktu, że jego koncepcja była tylko reakcją na teorie Zygmunta Freuda, indywidualną interpretacją niewyjaśnianych związków pomiędzy naturą, genetyką, światem atawizmów i instynktów a kulturą, obszarem wartości, symboli i systemów uporządkowanych kodów komunikacyjnych.

Socjologiczny, społeczny wymiar interpretacji tożsamości jako wytworu grupowego, kulturowego, rozpoczyna się od Charlesa H. Cooleya, który w wydanej w 1956 roku książce pt. *Human Nature and Social Order* stworzył i omówił koncepcję „jaźni odzwierciedlonej” jako samoświadomości, tożsamości kształtowanej i funkcjonującej w społecznej przestrzeni. Elementem samoświadomości jednostki (*selfidentity*) jest to, co myślimy o sobie samych w związku z tym, co inni myślą o nas. „Jaźń odzwierciedlona” jest narzuconym nam przez innych sposobem opisu i wyjaśniania własnego miejsca w społeczeństwie. Zasada „jak nas widzą, tak nas piszą” jest od zarania dziejów mechanizmem orientacji naszego sposobu myślenia i działania nakierowanego na obserwowanie reakcji innych. Kształtujemy naszą samoocenę, wiedzę o możliwościach, pozycji, zakresie władzy, miejscu poprzez obraz, jaki funkcjonuje o nas w świadomości innych ludzi. Inni, traktując nas jak władców lub niewolników, mądrych lub głupich, pobożnych lub bezbożnych, kształtują autodefinicję naszej osoby.

Tożsamość zawiera elementy związane z biologiczną, psychosomatyczną konstrukcją jednostki ludzkiej.

Substancjonalne, psychobiologiczne modele i koncepcje tożsamości podkreślają gatunkowe właściwości człowieka, kładą nacisk na cechy fizyczne i psychiczne, takie jak płeć, wiek, predyspozycje intelektualne, temperament, rasa, pochodzenie. Tożsamość wyrasta na gruncie świadomości własnej fizycznej i psychicznej potencji, jest tworem powstającym w procesie ewolucji, wiąże się ze zdolnością człowieka do rozwoju, postępu, adaptacji do otaczającego go świata, do jego zmiany, ulepszania i doskonalenia warunków życiowych. Podkreślanie związków człowieka z naturą, z jego środowiskiem przyrodniczym, jest częste wśród twórców koncepcji środowiskowych, behawioralnych, naturalistycznych, materialistycznych, ewolucjonistycznych. Jest też jednym z dominujących podejść, choć nie jedynym, wśród zwolenników światopoglądów z kręgu New Age'u. Wiele poprzedzających rozwój nowoczesnej psychologii i socjologii koncepcji filozoficznych podnosiło zasadę determinizmu biologicznego i przyrodniczego: rasowego, etnicznego, narodowego, płciowego czy geograficznego. W ujęciach tych tożsamości kobieca i męska różnią się od siebie zasadniczo nie z powodów nabytych cech i atrybutów jednostki, ale na skutek biologicznego, naturalnego wyposażenia. Podobnie przynależność rasowa czy etniczna (plemienna, klanowa, kastowa, narodowa), rodzaj wyznawanej religii, charakter związku jednostki z *sacrum*, miały determinować w nieunikniony i nieodwracalny sposób skład, treść





i strukturę tożsamości jednostek. Teorie filozoficzne, teologiczne, do tej pory nie są wolne od założeń o deterministycznej roli środowiska przyrodniczego, biologii, metabolizmu, albo Boga i jego woli oddziaływania na światopoglądy, sposób myślenia jednostek, postrzeganie swojego miejsca w świecie. Na gruncie psychologii i socjologii również toczą się debaty i spory o naturę tożsamości rasowej czy płciowej. Pytanie o różnice pomiędzy świadomością białych i czarnych obywateli Stanów Zjednoczonych, kobiet-matek i mężczyzn-ojców, sprowadza się często do dychotomii ujęć: psychobiologicznych i kulturowych. W jednych ujęciach płeć i rasa, wyznaczając w decydującym stopniu właściwości psychiczne jednostek, odgrywają także istotną rolę w wyznaczaniu ich społecznych pozycji i kulturowej przynależności.

Współczesne antropologiczne i socjologiczne koncepcje tożsamości płciowej podkreślają jej kulturowy wymiar. O kobiecości i męskości decyduje nie tyle biologia, co cechy psychiki i kultury, w jakiej identyfikacja płciowa się kształtuje. Odejściem od biologicznego determinizmu tożsamości płciowej była opublikowana w 1935 roku praca Margaret Mead *Płeć i temperament w trzech społeczeństwach pierwotnych* (Mead 1986). W swym studium empirycznym autorka dowiodła, że wzory zachowań, sposobów działania, sądów i postaw są nie tylko konsekwencją wyglądu i biologicznych, wrodzonych cech płciowych, ale także sposobu wychowania, socjalizacji, internalizacji norm. Na tym gruncie Erik H. Erikson tworzył swoją teorię dynamicznej tożsamości jednostki jako zmiennych właściwości psychicznych, duchowych i osobowościowych jednostek, kształtowanych nieustannie w procesie socjalizacji od urodzenia aż do śmierci. We współczesnych naukach społecznych funkcjonują trzy terminy: płeć (*sex*), gender (rodzaj) i tożsamość płciowa (*gender identity*). Pierwszy termin funkcjonuje jako odpowiednik kategorii społecznej, konstrukt statystyczny, wynikający z cech biologicznych. Drugi jako kulturowo, społecznie ukształtowany fenomen, oznacza istnienie dynamicznej, normatywnie wyznaczonej definicji roli mężczyzny i kobiety. Definicje te, jak dowiodła Margaret Mead, relatywizują się do swojego kulturowego podłoża, narzucane są przez grupę. Trzecie określenie, „tożsamość płciowa”, obejmuje zarówno cechy kulturowe, jak i psychiczne jednostki, spychając podłoże biologiczne na drugi plan. Niezależnie od sporów i kontrowersji teoretycznych na temat tożsamości płciowej czy rasowej we współczesnych ujęciach dostrzega się trzywymiarową, złożoną, wielopoziomową naturę i strukturę tożsamości, obejmującą trzy zakresy zjawisk: biologiczny (psychosomatyczny), osobowościowy (psychiczny) i kulturowy. W koncepcji psychologa Zygmunta Freuda tym trzem poziomom świadomości jednostek, ich tożsamości, odpowiadają obszary: „id” (podświadomości, biologicznej sfery), „ego” (psychicznej, osobowościowej) i „superego” (kulturowej, społecznej). Uwzględniając zarazem fakt, że tożsamość nieustannie ulega ewolucji, przemianom, rozwojowi, „wzrostowi” i „dojrzwaniu” doświadczeń w toku życia jednostki, mamy do czynienia z bardzo złożoną sferą zjawisk, obejmującą zarówno to, co jednostkowe, jak i to, co grupowe, obiektywne, a zarazem subiektywne, odrębne, jednostkowe, unikatowe, ale także wspólne, grupowe, społeczne.

Indywidualistyczne, personalistyczne, psychologiczne modele tożsamości poszukują uzasadnień dla związków człowieka nie tylko z jego biologizmem, organizmem, ale także z grupą, kulturą, życiem społecznym. Kluczem do psychologicznych ujęć





tożsamości jest jednostka ludzka, jej kondycja fizyczna, psychiczna i społeczna, system organizacji osobowości, postaw, światopoglądów w związku z psychofizycznymi predyspozycjami i społeczną przynależnością. Teorie postaci, pola, psychoanalityczne, transpersonalne, zasadzają się na założeniu o zdolności człowieka do kreowania samego siebie, umiejętności introwersji i empatii, odkrywania wiedzy o mechanizmach tworzenia, funkcjonowania i rozwoju świadomości.

Socjologiczny, społeczno-kulturowy model tożsamości podkreśla wpływ środowiska społecznego, uwypukla nie indywidualne, psychosomatyczne właściwości jednostki, lecz rolę grupy, systemu organizacji, struktury, układu aksjonormatywnego na sposób jej myślenia i działania. Koncepcje interakcjonistyczne, kognitywne, „kultury i osobowości”, neopschoanalityczne, funkcjonalistyczne, strukturalistyczne, postmodernistyczne, bazują na założeniu o społecznej, grupowej, kulturowej naturze tożsamości jednostek. Tożsamość jest właściwością człowieka kształtowaną w grupie, w środowisku społecznym, pośród ludzi, określających nasze miejsce i relacje z innymi.

Jedna z nośnych, oryginalnych koncepcji tożsamości, zwana dramaturgiczną, przyrównuje życie społeczne do teatru, do ogromnego, spontanicznego, otwartego widowiska, na którym ludzie w strojach i z udziałem rekwizytów przypisanych do konkretnej epoki odgrywają własne role według kulturowego scenariusza. Interakcjonistyczna, dramaturgiczna paralela opiera się na założeniu, że wszyscy ludzie, niezależnie od wieku, płci, przynależności rasowej, etnicznej, orientacji seksualnej, światopoglądu, odgrywają swoje role. Role te różnicują się zależnie od społecznego i kulturowego kontekstu, odbywają się na „scenach” lokalnych, plemiennych, etnicznych, narodowych czy globalnych, na oczach widzów całego świata. Kulturę postrzega Erving Goffman na podobieństwo scenariusza sztuki, życie społeczne zaś jako ogromny, nieustannie odgrywany spektakl, w którym ludzie kierują się określonymi przepisami ról (Goffman 1981).

Całokształt życia społecznego to teatr, w którym można przeprowadzić podział na scenę, kulisy oraz widownię. Jednostki nieustannie odgrywają w tym teatrze życia jakąś rolę, w rzeczywistości wiele jednocześnie. Poprzez odgrywane role ludzie wchodzi w interakcje z innymi jednostkami, tworzą własny wizerunek w oczach publiczności – opinii społecznej oraz zdobywają lub utrzymują pozycje zapewniające im możliwość wyboru pożądanego repertuaru ról. Poprzez realizację roli, grę, członkowie grup dopasowują się do wymogów kultury a także do oczekiwań wszystkich uczestników interakcji–spektaklu. Najbardziej rozwiniętą formą zorganizowanej i zobietywizowanej roli jest instytucja. Uczestnik kultury nie jest w stanie uchylić się od spełniania wymogów scenariusza, musi bowiem zachowywać się w sposób zrozumiały dla innych. Nie może też porzucić roli. Pozostaje mu jedynie manipulowanie atrybutami scenicznymi i pozascenicznymi (np. korzystanie z pomocy charakteryzatorów, klakierów, specjalistów od efektów specjalnych lub reklamy itp.). Odejście od zasad scenariusza wymaga posługiwania się szczególnymi, wąsko rozpowszechnionymi kodami, porzucenia sceny i fasady oraz kierowania się indywidualnym repertuarem ról. Codzienne i odświętne, standardowe oraz okazjonalne, główne i drugorzędne, ważne i nieważne, małe i wielkie, role przeplatają się ze sobą w różnych „planach” gry, na różnych scenach, o lokalnym albo globalnym znaczeniu. Ludzie nie tylko





zmuszeni są do odgrywania ról żon, córek, grzecznych dziewczynek i chłopczyków, uczniów, lekarzy, nauczycieli, polityków, kochanków, prezydentów, królów, cesarzy, wielu innych, ale pragną je odgrywać przed jak największą widownią, na możliwie największych scenach. Stąd bierze się ważność środków i mechanizmów komunikacji interpersonalnej, zwłaszcza tych jej rodzajów, które umożliwiają nam organizację jak największej widowni, sprawiają, że nasza rola pozostaje dostrzegalna i ważna dla wielu uczestników spektaklu, wiąże nas pośrednią lub bezpośrednią interakcją z członkami nie tylko naszej „teatralnej” grupy, kultury, ale także innych zespołów, odgrywających swoje role na innych „scenach” narodowych, rasowych, religijnych, cywilizacyjnych czy globalnych.

Tożsamość jest atrybutem jednostki funkcjonującej w grupie. Tożsamość ludzka odzwierciedla kulturową i społeczną różnorodność. Jest zatem także fenomenem społecznym i kulturowym, cechą istnienia i funkcjonowania nie tylko ludzi, ale tworzonych przez nich grup. Na gruncie nowożytnej psychologii społecznej i socjologii koncepcje tożsamości posiadają ponadstuletnią historię.

Tożsamość definiowana jest jako samoświadomość jednostki w otaczającym ją świecie. Jako rodzaj „autodefinicji aktora społecznego – indywidualnego i zbiorowego”. Można w związku z tym określić ją jako „zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań owego aktora o samym sobie” (Boksański 2002: 252).

W tabeli 1 zaprezentowano typologiczne ujęcie trzech sfer tożsamości, których wzajemna konfiguracja i uporządkowanie na gruncie różnych systemów światopoglądowych, kultur, ideologii i koncepcji teoretycznych wyznaczają kompozycję najważniejszych jej elementów.

O kształcie tożsamości decyduje, po pierwsze, sfera duchowa kultury, obejmująca dominujące światopoglądy, nurty ideowe i religijne, cały dorobek intelektualny związany w grupach kulturowych i cywilizacjach z usystematyzowanymi na gruncie religii, prawa, nauki, obyczaju głównymi, uznawanymi przez tradycję za centralne układami wartości. W koncepcjach tożsamości opartych na założeniu o dominacji składników z tej sfery przeważają ujęcia filozoficzne, teologiczne, metafizyczne, eschatologiczne, transcendentne, holistyczne, deistyczne i idealistyczne.

Po drugie, jest to wymiar związany z osobowością, psychiką, predyspozycjami intelektualnymi, orientacją poznawczą, właściwościami jednostki wyznaczonymi nie tyle biologicznie i środowisko, co społecznie i kulturowo. Ten wymiar tożsamości określają nie tyle cechy biologiczne, kosmologia, mitologia, instynkty, wiara religijna w sens życia, ile kulturowo zdeterminowane cechy osobowości modalnej, wzorcowej, formowanej przez wartości i normy kulturowe. Ten wymiar tożsamości jest ściśle skorelowany z cechami psychicznymi i fizycznymi jednostki: płcią, wiekiem, doświadczeniem, pozycją i rolą społeczną, ale także temperamentem, wiedzą, cechami charakteru i osobowości człowieka. Ważność tej sfery tożsamości podkreślają psycholodzy, mikrosocjologicznie zorientowani socjolodzy, niektórzy antropolodzy. Występuje w tym obszarze wielka różnorodność koncepcji i ujęć, od behawioryzmu, interakcjonizmu, teorii wymiany, poprzez psychoanalizę, psychologię transpersonalną, antropologiczne teorie kognitywne, „kultury i osobowości”, po poststrukturalizm i postmodernizm.





Po trzecie, społeczny, kulturowy, ukształtowany w grupie wspólnotowej wymiar tożsamości jest badany, eksplikowany i traktowany jako najważniejszy przez większość koncepcji antropologicznych, socjologicznych, włącznie ze strukturalistycznymi, funkcjonalistycznymi, interakcjonistycznymi. W koncepcjach socjologicznych pojawia się jako dominujące założenie o społecznym kontekstowym, relatywnym, nawet „binarnym”, „opozycyjnym” charakterze tożsamości.

Tożsamość istnieje, funkcjonuje i rozwija się wyłącznie w grupie. Wszystkie współczesne koncepcje tożsamości, niezależnie od tego, na gruncie jakiej dyscypliny i teorii są tworzone, zakładają współzależność trzech wymiarów tożsamości, przy czym ich wzajemna konfiguracja, uporządkowanie, funkcjonowanie, są zależne od kultury.

Tabela 1. Tożsamość kulturowa. Główne wymiary i koncepcje teoretyczne

SUBSTANCJONALNA	INDYWIDUALNA	SPOŁECZNA
NORMATYWNY	PSYCHOLOGICZNY	SOCJOLOGICZNY
dusza, duchowość, jaźń kosmiczna, duch absolutny, tożsamość gatunkowa, id	jednostka, ego, tożsamość, identyfikacja, osobowość, temperament	grupa, superego, ideologia, tożsamość zbiorowa, świadomość narodowa, nacjonalizm, etnocentryzm
mesjanizm, idealizm, deizm, panlogizm	psychoanaliza, psychologia transpersonalna, psychologia pola	romantyczna teoria narodu, organicyzm Emila Durkheima
hinduizm, chrześcijaństwo, św. Tomasz, Carl Gustav Jung	Zygmunt Freud, Erik H. Erikson, Charles Cooley	teorie kultury i osobowości, kognitywne, funkcjonalizm, strukturalizm, Florian Znaniecki, Manuel Castells, Zygmunt Bauman

Tożsamość kształtowana jest zarówno na podłożu psychosomatycznym, duchowym, jak i grupowym. Osadzona jest na gruncie cech fizycznych i psychicznych jednostki, ale konstruuje się, strukturalizuje, integruje i nabiera znaczenia dopiero w grupie, w świecie wartości, norm, hierarchii, przepisów, ról, religii, przynależności rasowej, etnicznej, kompetencji językowej, zdolności do posługiwania się zespołem znaków i symboli. Tożsamość jest programem funkcjonowania człowieka w środowisku naturalnym i społecznym, koniecznym, dynamicznym obrazem swojego miejsca i roli pośród innych, kulturowo zdefiniowanych ludzi. Jest programem zdolnym do dynamicznych przekształceń, samopoznania, autokreacji, wyposażonym w zdolności interpretacyjne, adaptacyjne i kodyfikacyjne. Jest, innymi słowy, zdolnością gatunkową człowieka, rozwiniętą w grupie i funkcjonującą dzięki kulturze, do tworzenia nowych, coraz bardziej złożonych „programów” dostosowania się do kolejnego po-





ziomu funkcjonowania kultury. Jest rodzajem „instrukcji” do zmieniającej się społecznej gry, w której przekroczenie kolejnego poziomu, pokonanie kolejnej bariery, „bramki”, prowadzi do modyfikacji świadomości i działań, do zmiany statusu uczestnika gry, zmienia repertuar instrumentów, ulepsza metody uczestnictwa w dalszych scenariuszach. Repertuarem scenariuszów przekształceń tożsamości jednostek, ich „instrukcji” jest kultura.

Tożsamość jednostki opiera się na psychosomatycznych predyspozycjach jednostki, wyznaczona jest przez fakt urodzenia w określonym miejscu, przez przynależność rodową, rasową, płeć, związana jest z wiekiem, urodą, temperamentem, intelektem, duchowością. Obejmuje elementy substancjonalne, „przypisane”, odziedziczone, przeniesione na nas przez fakt urodzenia, takie jak kolor skóry, włosów, oczu, cechy płciowe, wzrost, wygląd, inne cechy decydujące o naszej personalnej charakterystyce. Dziedziczymy, nabywamy przez fakt urodzenia nie tylko cechy wyglądu, płci czy rasy, automatycznie nabywamy także nazwisko, wyznanie, przynależność kulturową (plemienną, rodową, etniczną, narodową), dobra korporacyjne, takie jak majątek, pozycję w grupie. Na podłożu cech „nabytych”, na bazie statusu „przypisanego” kształtuje się tożsamość kulturowa, rodzima, rdzenna, macierzysta, identyfikacja z podstawową grupą odniesienia. Tożsamość legitymizująca to podstawowa, wyjściowa tożsamość kulturowa. Będąc procesem kształtującym nasze wyobrażenie o swoim miejscu i roli w społeczeństwie, jest ciągiem interakcji pomiędzy „obiektywnym” podłożem, jak i „subiektywnym” jego odzwierciedleniem w naszej osobowości, systemie postaw, tożsamości.

Granica pomiędzy tym, co określane jest mianem zjawisk „obiektywnych”, w przeciwieństwie do „subiektywnych” jest coraz bardziej nieoznaczona, płynna, niepewna, sztuczna. Coraz więcej elementów kultury, wytworów masowej produkcji, poczynając od dzieł literackich i muzycznych, poprzez elementy ubioru, po wielkie instytucje kulturowe „subiektywizuje” swój sens, relatywizując swoje znaczenie w zależności od kontekstów historycznego, społecznego i ekonomicznego. Ten sam element kultury, zarówno materialny, jak i duchowy, samochód, lalka, książka, film, komputer, telefon komórkowy pełnią w „odrębnych” kulturach te same funkcje, chociaż w nierównomiernym stopniu mogą być powiązane z systemem hierarchii społecznej oraz prestiżu.

Ludzi należących do różnych kultur w coraz mniejszym stopniu różni od siebie to, co jedzą, w co się ubierają, z jakich wytworów kultury materialnej korzystają (łódzka, telewizor, komputer, samochód), w coraz większym stopniu natomiast to, jakie funkcje te wytwory pełnią. Komputer może być użyty jako „rekwizyt” i wskaźnik statusu w biurze etiopskiego ministra, podczas gdy stanowić może także bardzo ważny instrument komunikacji międzykulturowej dla alaskańskiego Inuita. Telewizor staje się bezużyteczny kulturowo, jeżeli nie służy do odbioru obrazów i informacji dźwiękowych kierowanych do członków wielu grup kulturowych najczęściej przez te same wielkie korporacje informatyczne. Telefon komórkowy jest poza siecią łączności komputerowej oferowanej przez „operatora” jedynie materialnym przedmiotem. Sens wielu wytworów kulturowych, a w zasadzie całym kulturom, nadaje dzisiaj kontekst społeczny wielokulturowości, w jakim one funkcjonują. Tradycyjnie,





pozostaje jeszcze pewna sfera kultury materialnej i duchowej, która różni od siebie członków różnych grup kulturowych. Istota odrębności kulturowej wielu grup, nie tylko rodzimych, autochtonicznych, względnie wysoce ekskluzywnych i autonomicznych, ale także narodowych, nie mówiąc o złożonych, otwartych heterogenicznych cywilizacjach, tkwi nie tyle w samej tradycji, co w dominujących stylach życia. Jeżeli niełatwo jest dzisiaj oddzielić to, co japońskie od zachodniego, to tym trudniej ustalić granicę pomiędzy tym, co brytyjskie i zachodnie, albo irlandzkie i amerykańskie. W pozornie jednorodnej, homogenicznej kulturze Japonii (czy Japończyków?) fundamentalne elementy tego dziedzictwa, takie jak sztuki plastyczne, muzyka, literatura, stają się coraz bardziej „zachodnie”, uniwersalne, przesycone wartościami i symbolami tej formacji, którą określa się mianem „laickiej, liberalnej cywilizacji zachodniego kapitalizmu”. Symbolami ponowoczesnej Japonii w większym stopniu niż tradycyjny teatr i muzyka ludowa stają się rock, gitara elektryczna, Madonna, lalka Barbie i bar szybkiej obsługi McDonalda.

Jednokulturowa tożsamość jednostek jest naturalnym stanem osobowości jednostek. Dwukulturowość i wielokulturowość postaw, orientacji i osobowości jest zazwyczaj stanem pośrednim, fazą przejściową na drodze do uniwersalizacji tożsamości. Tożsamość uniwersalna wyższego stopnia, lokująca się nad identyfikacją węższą, z mniejszą, bardziej homogeniczną grupą plemienną, etniczną, narodową, jest coraz powszechniejsza w społeczeństwach postnarodowych, złożonych etnicznie i rasowo. Jednorodną, monocentryczną identyfikację etniczną i narodową wypiera stopniowo tożsamość charakteryzująca społeczeństwa ponowoczesne, integrujące różne wpływy kulturowe w procesach globalizacji. Właściwa dla wymiaru zróżnicowania grupowego sytuacja rosnącej wielokulturowości większości współczesnych społeczeństw wywiera oczywisty wpływ na psychikę, tożsamość i osobowość jednostek. Nie są one już pewne swojej przynależności kulturowej, staje się ona wielokrotna, wieloznaczna, wielokontekstowa. Ludzie są w niektórych sytuacjach Ślązakami, w innych Polakami, jeszcze w innych kontekstach Europejczykami. Śląskość może współtowarzyszyć tożsamości niemieckiej bądź polskiej, wyrażając się w różnych, także gwarowych, kompetencjach językowych. Tożsamość śląska obejmuje zarówno protestantów, jak i katolików, obywateli państwa polskiego i niemieckiego. Pojawia się także w tych częściach polskiej diaspory, w Brazylii, Stanach Zjednoczonych, krajach Europy Zachodniej, w których funkcjonują emigranci ze Śląska i ich potomkowie. Pomimo istnienia jednego „ogniska” i standardu „śląskości”, związanego z regionem, terytorium grupy macierzystej, to śląskość, podobnie jak japońskość, staje się coraz mniej jednoznaczna i jednorodna. W odniesieniu do ludzi posiadających i deklarujących typ tożsamości śląskiej, słuszne wydaje się stwierdzenie, podobnie jak w różnych kontekstach – europejskości, amerykańskości, cywilizacji zachodniej, chrześcijaństwa – że mamy do czynienia z ludźmi „różnorodnymi” kulturowo, wyposażonymi w elementy rozmaitych kultur. Podleganie różnorodnym wpływom kulturowym przy dominacji macierzystej tradycji, kształtowanie tożsamości w kontekście różnorodności kulturowej, można określić zbiorczo mianem „różnokulturowości” albo „różnorodności kulturowej”. Różnokulturowość jest pojęciem ogólniejszym i bardziej pojemnym od wielokulturowości, zwłaszcza w odniesieniu do jednostek. Różnokulturowość oznacza





łączenie we własnej tożsamości, według indywidualnego, niepowtarzalnego wzoru, wpływów różnych grup kulturowych, wielokulturowość natomiast to uporządkowanie ich według pewnego, charakteryzującego już więcej jednostek wzorca, pluralizm zaś oznacza rodzaj strukturalnie usystematyzowanego typu postaw i osobowości, charakteryzującego społeczeństwa ponadnarodowe.

Sens subiektywny wielokulturowości wiąże się z istnieniem całego zespołu cech psychokulturowych, poczynając od wyznaczanych przez dominujące wzory kulturowe typów osobowości (Linton 2000; Benedict 2002), poprzez rodzaje tożsamości kulturowej, postawy i orientacje na dominujące zespoły wartości, po ideologicznie ukształtowany stosunek do faktu różnorodności i wielości kultur oraz wynikających z niego następstw społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Innymi słowy, wielokulturowość przejawia się i spełnia w większym stopniu nie poprzez fakt występowania w konkretnym układzie integracyjnym wielości różnorodnych kultur, co w psychicznym przeżywaniu jego konsekwencji. Sens wielokulturowości tkwi w sposobie, w jaki upodabniamy się do członków innych kultur, przejmujemy od nich wzory zachowań, wartości i inne elementy dziedzictwa, albo, co ważniejsze, w jaki się od nich różnimy.

Tak samo przestaje być wyrazisty podział na „odrębne” oraz „wspólne”, traci znaczenie rozróżnienie na „ja” i „my”. Tożsamość kulturowa „my” staje się coraz bardziej rozmyta, pluralistyczna, relatywna.

Odrębność kulturowa, odmiennosc wartości, norm, zachowań, nawet pragnień i fantazji erotycznych, stanowi odzwierciedlenie różnych historycznie procesów kształtowania się społecznej więzi, a także tożsamości jednostek. Skala odrębności i podobieństwa zawiera takie elementy charakterystyki, jak różnorodne i jednorodne, homogeniczne i heterogeniczne, partykularne i uniwersalne, lokalne i powszechne. Odrębność kulturowa jest między innymi następstwem nierównomiernie zachodzącego procesu ewolucji, chociaż nie jest możliwe wyjaśnienie jej prawami wszystkich różnic kulturowych. Kultury, przy swoim duchowym wymiarze, zdeterminowane są także materialnie i przyrodniczo. Materialne podłoże zróżnicowania kulturowego wiąże się z naturą, z odmiennymi warunkami bytowania, gospodarowania, z dostosowanymi do tych warunków zasadami organizacji społecznej. Kultura stanowi – co znajduje odzwierciedlenie w wielu teoriach, nie tylko w marksizmie – coś w rodzaju „nadbudowy” nad naturalnymi warunkami ludzkiej egzystencji. Rozwija się i zmienia wraz z grupowymi formami organizacji. Inną „kulturę” niż zbiorowości plemienne reprezentują grupy narodowe, cywilizacje zaś nie stanowią zwykłej sumy kultur składowych. Przeciwwstawienie natury i kultury staje się we współczesnych społeczeństwach i teoriach socjologicznych sztuczne w sytuacji, gdy „naturalne” środowisko człowieka żyjącego w wielkich skupiskach miejskich jest coraz bardziej „syntetyczne”, wytworzone dzięki technologii i właśnie kulturze. Genetyczne podłoże kultury, to, co badała przez ponad sto lat antropologia kulturowa, wiąże się wszakże z nieustannym pokonywaniem oraz przekraczaniem granicy pomiędzy tym, co naturalne (materialne, przyrodnicze), a tym, co sztuczne, wytworzone przez człowieka. Kultura staje się w antropologii wyróżnikiem człowieka jako istoty społecznej, myślącej, kreatywnej, ujarzmiającej siłę natury. Kultury grup pierwotnych, istniejące oraz opisywane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku społeczności plemienne Trobriandczyków, Zuni,





Hopi, Maorysów czy Samoańczyków różniły się kilkadziesiąt lat temu w sposób zasadniczy i istotny od kultur narodowych, francuskiej, niemieckiej, a jeszcze bardziej od wielokulturowych, postnarodowych cywilizacji amerykańskiej bądź brytyjskiej. Dystans ten ulega obecnie o ile nie zanikowi, to na pewno zatarciu. Zróżnicowanie kulturowe jest teraz o wiele trudniejsze do wyjaśnienia socjologicznie czy antropologicznie niż historycznie. Takie elementy decydujące niegdyś o kulturowej odrębności, jak mit, magia, religia, język, systemy pokrewieństwa, stanowiące kulturowy sposób odpowiedzi na wymogi środowiska naturalnego, w coraz większym stopniu upodabniają obecnie ludzi do siebie zamiast ich od siebie odróżniać (Eliade 1997). Te same religie wyznaje wiele grup plemiennych, etnicznych, narodowych, tym samym językiem posługują się wyznawcy różnych albo tych samych religii. Obyczaj, w tym sposoby świętowania, zabawy, odżywiania, ubierania się, zachowania w konkretnych sytuacjach społecznych, często nie pozwalają na odróżnienie od siebie potomka Masajów od białego Amerykanina (Huizinga 1985). Obaj posługują się tym samym językiem, wyznają tę samą religię protestancką, należą do tego samego Kościoła, jedzą te same potrawy z surowców kupionych w tym samym supermarkecie, reagują identycznie na reklamy, nakłaniające ich do zakupu określonego produktu.

To nie mityczna już „więź krwi”, odgrywająca coraz mniejsze znaczenie w kształtowaniu obrazu własnej grupowej i indywidualnej „kultury”, wiara w naturalne (bądź nadprzyrodzone) dziedziczenie predyspozycji intelektualnych i duchowych, lecz kształtowana przez szersze środowisko społeczne tożsamość decyduje dzisiaj w największym stopniu o „wyrzistości” i odrębności kulturowej. Więź społeczna oparta na „dziedzictwie krwi” należy do minionej tradycji kulturowej. Mieszanie się grup etnicznych, rasowych, religijnych w procesach amalgamacji „unieważniło” i zepchnęło na dalszy plan, w sferę czynników drugorzędnych, wiarę we wrodzone predyspozycje oraz potencje kulturowe.

Pytania o znaczenie i wpływ tradycji na odrębność kulturową grup i jednostek we współczesnym świecie zawierało przez dziesięciolecia inną fundamentalną kontrowersję, występującą pomiędzy zwolennikami determinizmu biologicznego i środowiskowego. W myśl założeń pierwszej z wymienionych koncepcji, wyjaśnienie trwałości odrębności kulturowej opierało się na odwoływaniu się do dominującego znaczenia dziedziczenia, więzi wspólnotowej zbudowanej na pokrewieństwie, podzieleniu predyspozycji duchowych i intelektualnych na mocy „wspólnoty krwi”. Ta wielka romantyczna tradycja traci dzisiaj coraz bardziej na znaczeniu, chociaż wciąż decyduje od odrębności wielu grup kulturowych, w tym niektórych nacjonalistycznie czy rasistowsko zorientowanych subkultur wchodzących w skład społeczeństw ponowoczesnych, a nie tylko członków tradycyjnych, ortodoksyjnych społeczności chasydzkich żydów, hinduskich braminów, islamskich fundamentalistycznych sunnitów czy kalderaskich Romów.

Znany potocznie wyobrażenia o członkach innych grup kulturowych, czego szczególnym spełnieniem jest stosunek Polaków do Romów. Wiemy, kim jest Cygan, i wiemy, że różni się od nas samych. Czym się różni? Jak się różni? Na lepsze, czy na gorsze? Pozytywnie czy negatywnie? Czy nie potrzebujemy w naszej polskiej tożsamości, pełnej kompleksów, pamięci o prześladowaniach, poniżeniach ze strony innych na-





rodów, elementu porównawczego, do którego możemy relatywizować nasze słabości, niedole i bolączki? Czy nie mamy prawa do satysfakcji z jednego tylko powodu, że są kultury i ludzie, cierpiący jeszcze większą poniewierkę, prześladowania i niedole? Czy nie jesteśmy lepsi od nich, skoro jest nam lepiej? Według jakich kryteriów lepiej? Według socjalnych, mierzonych położeniem na skalach bogactwa, władzy i prestiżu?

Odmienność kulturowa, poczynając od językowej, religijnej, kończąc na obyczajowej jest źródłem wielu różnic. Podobnie jak kolor skóry, miejsce urodzenia, nazwisko, narodowość, obywatelstwo. Ale czy ktoś jest bogaty albo biedny dlatego, że jest Rosjaninem albo Amerykaninem? Flamandem czy Romem? Czy Ślązak był w przeszłości biedniejszy od Niemca dlatego, że różnił się kulturowo, z powodu swojego miejsca zamieszkania, klusek śląskich, gwary, obyczajów czy religii katolickiej? Czy różnica była bardziej uwarunkowana położeniem w hierarchii społecznej, według kryterium wykształcenia, wykonywanego zawodu, pozycji na skali prestiżu? Czy Kaszubi różnią się od nas bardziej dlatego, że pomiędzy sobą posługują się własnym językiem, przestrzegają grupowych obyczajów, świętują i jedzą po swojemu, tak samo jak się żenią i rozwodzą według swoich reguł, czy dlatego, że są gorzej wykształceni, pozbawieni kwalifikacji zawodowych, stałych źródeł dochodu, że są biedniejsi, skazani na pomoc instytucji opieki społecznej?

Trzeci obszar kontrowersji rodzi pytanie o zakres, w jakim tożsamość jest atrybutem jednostki, konsekwencją jej cech biologicznych i psychicznych, w jakim zaś jest fenomenem grupowym, na ile jest „kolektywistyczna” i społeczna? Innymi słowy, pytanie o to, jaką rolę w kształtowaniu i przemianach tożsamości pełnią czynniki indywidualne, a jaką grupowe?

Kultura staje się w coraz większym stopniu atrybutem jednostki, a nie grupy. Wy różnia i cechuje ludzi wyposażonych coraz częściej w więcej niż jedną tożsamość grupową. Subiektywizacja zjawisk kultury polega nie na ich dematerializacji, lecz na osobistej interpretacji ich roli w świadomości jednostki. Standardy subiektywnej interpretacji narzucają w coraz większym stopniu ponadnarodowe, neutralne rasowo, wolne od ideologicznych uwikłań *mass media*. W tym sensie kultura stanowi dla człowieka coś w rodzaju wielkiej macierzy, supermarketu, zawierającego – jak przykładowo w Internecie – wszystkie możliwe wytwory kultury materialnej i duchowej w skali globalnej. O ich wyborze, dostępności, internalizacji, przyswojeniu, przyjęciu za własne, decydują osobiste losy jednostek oraz konfiguracja ich ról społecznych. Kultura traktowana jest przeważnie w naukach społecznych jako wytwór i właściwość grupy: plemienia, narodu, mniejszości, cywilizacji, itd. Bądź jako gatunkowa cecha całej globalnej populacji. Zjawiska kulturowe coraz bardziej się indywidualizują, przechodzą w sferę intymnych, osobistych przeżyć, związków i wyborów. Jak wyznaczyć charakterystykę kulturową dziecka urodzonego z rodziców wywodzących się z różnych ras lub narodów? W jakim stopniu różnią się kulturowo urodzeni w Nowym Jorku żydowski chasyd od islamskiego, palestyńskiego sunnity? Do jakiej grupy kulturowej należy pochodzący ze Szwecji, mieszkający w Monako tenisista? Jak zakwalifikować kulturowo rosyjskiego milionera posiadającego rezydencję w Londynie? Kim w sensie kulturowym stają się licznie pracujący na Wyspach Brytyjskich Po-





lacy? Pojęcie kultury związane z konkretną zbiorowością, grupą, staje się coraz mniej jednoznaczne a coraz bardziej rozmyte, niedefiniowalne. W coraz większym stopniu kultura odrywa się swego grupowego podłoża.

Polskość, japońskość, angielskość czy amerykańskość oznaczają zdolność do posługiwania się kodem komunikacyjnym, łączącym nas z konkretną kulturą i grupą etniczną. Spotykając kogoś bardzo podobnego do siebie, mamy prawo założyć, że człowiek o niebieskich oczach, blondyn, biały, może posługiwać się tym samym co my językiem. Identyfikujemy jednak jego przynależność kulturową (narodową, etniczną, religijną), przyporządkowujemy go do konkretnej grupy po wypowiedzeniu przez niego kilku słów, paru zdań. Tekst w nich zawarty sam w sobie może być bardzo czytelny i jasny, ale barwa głosu, intonacja, akcent, uświadamiają nam niemal automatycznie, że mamy do czynienia z kimś odmiennym kulturowo, posługującym się naszym językiem jako „obcym”.

Kluczowe dla badacza kultury stają się dzisiaj – zamiast fakt kulturowy, artefakt kulturowy – raczej pojęcie i zjawisko tożsamości kulturowej. Odnoszą się one w przeważającej mierze do jednostek, chociaż istnieją próby posłużenia się nimi niemal ekwiwalentnie dla oznaczenia zjawisk grupowych w rodzaju: charakter narodowy, świadomość narodowa. Tożsamość kulturowa jest czymś realnym, konkretnym, empirycznie dostępnym. Posiada wymiar psychologiczny, głębię związaną z cechami i predyspozycjami jednostek, takimi jak temperament, osobowość, ale ma także wymiar społeczny, zależny od pochodzenia, wykształcenia, wieku, płci, statusu, pozycji i pełnionych ról. Tożsamość jednostek kształtowana jest w grupach, tyle że granice pomiędzy grupami ulegają coraz większemu rozmyciu, zatarciu, są coraz rozleglejsze. Badacze kultury coraz częściej koncentrują się nie na wyrazistych cechach odrębności kulturowej, nie na samych grupach kulturowych, kulturach, ale na tym, co pojawia się pomiędzy nimi. Obszar międzykulturowy zdominowany jest w coraz większym stopniu przez świadome swego położenia, poruszające się w obszarze „międzykulturowym” jednostki. Najważniejszym wyróżnikiem i zarazem wytworem tej międzykulturowej przestrzeni, płynnego, trudnego do zdefiniowania obszaru, są wypełniające go tożsamości jednostek tworzących nowy wymiar funkcjonowania kultury.

Tożsamość jest zjawiskiem, które znosi dychotomie pomiędzy tym, co biologiczne, psychiczne i społeczne, wiąże ze sobą to, co indywidualne, jednostkowe, z tym, co wspólne, grupowe, likwiduje podział na obiektywne i subiektywne sfery kultury, obejmuje instynkty, emocje i uczucia oraz wartości i normy grupowe. Tożsamość kulturowa jest z natury rzeczy samoświadomością jednostki. Zawiera elementy tak duchowe, jak i intelektualne, wyznaczniki płciowe, rasowe, etniczne czy narodowe, nakładające się na uniwersalne obszary gatunkowej samowiedzy. Substancjonalne „ja” zawiera się w kulturowym „my”.



ROZDZIAŁ 2

Typologie tożsamości

Tożsamość pomimo tego, że jest zjawiskiem uniwersalnym i powszechnym, konkretyzuje się i relatywizuje do realnego kontekstu społecznego. Inna jest tożsamość członka plemienia indiańskiego w dżungli amazońskiej, opierającego swój światopogląd i obraz świata oraz własnego w nim miejsca na magii, micie, od świadomości racjonalnie nastawionego, protestanckiego wyznania mieszkańca Nowego Jorku o żydowskim rodowodzie, wykonującego zawód maklera giełdowego na Wall Street. Stopień złożoności tożsamości kulturowej przeciętnego mieszkańca Los Angeles, Chicago, Londynu czy Krakowa jest daleko większy od tożsamości przykładowo Czukczy w odległych rejonach Syberii. Pod warunkiem, oczywiście, że Czukcz nie używa laptopa, nie ma połączenia z Internetem, nie posługuje się skuterem śnieżnym, etc. Współczesny świat się „kurczy” w sensie kulturowym, nieprzekraczalne niegdyś, jeszcze w nie tak odległej przeszłości bariery komunikacyjne, językowe, religijne, rasowe, etniczne, stają się przenikalne, coraz bardziej rozmyte, nieokreślone, słabnące. Coraz większego znaczenia nabiera nie to, co decyduje o kulturowej odrębności, ale to, co zaczyna być podobne, wspólne, tak samo interpretowane. Tożsamości kulturowe tracą w ślad za kulturami swoją wyrazistość, stają się coraz bardziej złożone, wieloelementowe, wielokrotne, „rozmyte”, płynne.

Tożsamość z natury rzeczy łączy człowieka z grupą, „przypisuje” go do konkretnej kultury, nadaje mu społeczną i indywidualną charakterystykę „swojego” przeciw





„innym”, „obcym”. Tożsamość definiuje nie tylko społeczne, grupowe położenie, ale w związku z nim określa nasze postawy, emocje, wartości, uczucia, sądy poznawcze. Tożsamość niejako z definicji winna być zintegrowana, harmonijna, zwarta, jednoznaczna, jednorodna, zorientowana na związek z grupą i kategorią ludzi takich, jak sam jej podmiot. Tożsamość jest tym bardziej trwała, mocna, wyrazista, jednorodna, im bardziej jest monocentryczna, nakierowana na własną grupę. Im bardziej kultura jest odrębna, odizolowana od innych, ekskluzywna, niepodatna na wpływ ze strony innych kultur, tym bardziej towarzyszące jej typy tożsamości są niezmiennie, sztywne, ważne. I przeciwnie, im bardziej kultury się otwierają, funkcjonują w układach wielokulturowych, różnokulturowych, pluralistycznych, tym bardziej typy tożsamości się komplikują, nakładają na siebie, przenikają, wzajemnie upodabniają, tracą swoją wyrazistość i trwałość.

Tożsamość wiąże człowieka z grupą, środowiskiem społecznym. Nadaje jednostce identyfikatory osobiste, w tym imię, nazwisko, świadomość pochodzenia i przynależności do zamkniętego kręgu ludzi o wspólnym DNA. Rodzina, ród, grupa krewnicza, wyznaczają granice, w których kształtuje się najważniejsza część tożsamości, świadomość podmiotowego „ja” w szerszym coraz bardziej – w miarę wzrastania – kontekście społeczno-kulturowym. Tożsamość jest kotwicą, która wiąże nas z określonym, kulturowo zdefiniowanym miejscem na ziemi, z ojczyzną. Granice ojczyzny nakładają się na granice tożsamości kulturowej, im ojczyzna jest większa, rozleglejsza, złożona, tym bardziej tożsamość jest „mieszana” i pluralistyczna. Dzięki tożsamości nabytej w dzieciństwie poprzez procesy internalizacji norm, nabywania uświadamianej więzi kulturowej, integrujemy swoją osobowość, porządkujemy nasze zachowania, posiadamy jasną orientację w świecie różnorodnych kultur, wartości i zasad. Tożsamość kulturowa w globalizującym się świecie staje się coraz bardziej skomplikowana, wielelementowa.

Szybkie przemiany społeczne i kulturowe, postęp technologiczny, mieszanie się kultur w procesach migracji, masowych ruchach turystycznych, zanik barier komunikacyjnych dzięki globalnym, multimedialnym kanałom i kodom, jakie oferują Internet, telewizja, film, sztuka, literatura, prowadzą zarówno do pozytywnych, jak i negatywnych konsekwencji przemian tożsamości. Do pozytywnych należą wzrost samowiedzy, tolerancji, otwartości, kreatywności, zdolności adaptacyjnych jednostek, do negatywnych zalicza się dezorientację, tymczasowość, „przechodniość”, tranzytowość, niestabilność, niepewność jednostek ludzkich. Pożądane skutki przemian tożsamości w warunkach ponowoczesności to, zdaniem wielu teoretyków i badaczy, wyłanianie się coraz bardziej istotnych obszarów łączących, a nie dzielących ludzi, pojawianie się tożsamości „pomostowych”, łącznikowych, dwu- i wielokulturowych. Ujemne następstwa tych procesów wiodą ludzi do niepewności, przejściowości usytuowania w grupach, wzrostu poczucia lęku.

Obszar kulturowy i społeczny, nowa przestrzeń zjawisk uniwersalnych, ponadnarodowych, międzykulturowych, wyłania nowe wyzwania dla ludzkiej tożsamości i zmusza do przyjmowania różnorodnych strategii dostosowawczych. Strategie te przyjmują najczęściej trzy formy.



Pierwsza, konfrontacyjna, polega na przeciwstawianiu się globalizacji, trwaniu przy jednorodnej, homogenicznej, lokalnej, endogennej identyfikacji kulturowej. Strategia ta prowadzi do utrwalania lokalnej tożsamości kulturowej typu plemiennego, rodowego, klanowego, kastowego, etnicznego, rasowego czy narodowego, postrzeganej jako bardziej atrakcyjna i zagrożona przez identyfikację ponowoczesną, ponadnarodową, typu cywilizacyjnego. Strategia ta prowadzi do wzrostu monocentryzmu rasowego, etnocentryzmu, nacjonalizmu, fundamentalizmu religijnego. Zjawiska tego typu obserwujemy zarówno w Afryce i Azji, jak i w Europie. Tożsamość kulturowa muzułmańskich mieszkańców Kosowa przekształciła się w procesach globalizacji w nacjonalistyczną identyfikację z narodem-państwem. Członkowie plemienia Tutsi w Afryce Środkowej redukują swoją tożsamość państwową i obywatelską do wąskiej, plemiennej, narzucając sobie i pozostającym w konflikcie z nimi członkom plemienia Hutu wąskie, partykularne, lokalne, etnofobiczne postrzeganie własnej przynależności.

Druga, rewitalizacyjna, stanowi rodzaj odroczonej reakcji na procesy globalizacji, prowadząc do odradzania się lokalnych i narodowych tożsamości kulturowych. Jest to zjawisko towarzyszące choćby procesom unifikacji politycznej i standaryzacji gospodarczej Europy, występujące nie tylko pośród Katalończyków w Hiszpanii, Flamandów w Belgii, ale także wśród Retoromanów w Szwajcarii czy Szkotów w Wielkiej Brytanii.

Trzecia, transformacyjna, prowadzi do osłabiania i porzucania więzi i tożsamości węższej, jednorodnej, na rzecz nowych sposobów „przypisania” do bardziej uniwersalnej przestrzeni kulturowej. Tożsamość przestaje być czymś stałym, nie jest już stanem świadomości, lecz procesem przystosowania się do zmiennych wymogów kontekstu społecznego ponad kulturowym. To, co wewnętrzne, endogenne, unikatowe, oryginalne, lokalne, jednorodne, miesza się z tym, co zewnętrzne, egzogenne, uniwersalne, powszechne, wielokulturowe.

Przemiany tożsamości kulturowej obserwowane są przez wielu socjologów i antropologów kultury. W licznych koncepcjach przemian tożsamości można wyróżnić co najmniej trzy stanowiska:

I. Pesymistyczne, kładące nacisk na ujemne skutki procesów globalizacyjnych. Są to zjawiska dezintegracji społecznej, demoralizacji, anomii, rozpadu więzi, utraty podmiotowości. Prowadzą one do „wykorzenienia”, alienacji, marginalizacji i psychodewiacji. Jedną z najbardziej widocznych konsekwencji towarzyszących przemianom tożsamości jest wzrost niepewności, lęków, nerwic, frustracji. Przejściowość, niestabilność, wielokrotność, „kruchosc” tożsamości wiedzie – zdaniem Zygmunta Baumana (Bauman 2000) – do rozpadu tradycyjnych więzi, do słabnięcia i zaniku wielu grup kulturowych, ich języków, religii, norm, obyczajów, form organizacji grupowej.

II. Optymistyczne, które dostrzegają głównie zalety oraz pozytywne następstwa przemian tożsamości, w sensie zbliżania się kultur i ludzi, wyłaniania przestrzeni wspólnych dla separujących się wcześniej, pozostających w konflikcie grup. Optymistyczny wariant koncepcji





przemian tożsamości głosi – między innymi – Anthony Giddens (Giddens 2001), który lokuje je w kontekście procesów globalizacyjnych, prowadzących do wzrostu synkretyzmu, pluralizmu i uniwersalizmu kulturowego. Nowe rodzaje tożsamości, bardziej uniwersalne i złożone od poprzednich, budowanych na bazie dawnej przynależności etnicznej, rasowej i narodowej, coraz bardziej upodabniają ludzi do siebie. Tym samym słabną bariery międzykulturowe, tracą na znaczeniu dotychczasowe podziały, konflikty, odrębności. W miejsce dotychczasowych podziałów pojawiają się nowe, posiadające już jednak inną naturę i funkcje wobec ludzi i tworzonych przez nich grup i więzi kulturowych. Nowe, synkretyczne, wielokrotne, mieszane rodzaje tożsamości są sposobem dostosowania się do zmieniającej się rzeczywistości społecznej i kulturowej. Następują po zmianach położenia i statusu nie tylko jednostek, ale całych grup społecznych, w tym największych z nich, jakimi są narody.

Tożsamość narodowa, przykładowo, Francuzów, Hiszpanów czy Czechów, ulega transformacjom i przeobrażeniom w nowej przestrzeni integracyjnej, jaką wytycza i kształtuje Unia Europejska. Członkowie wysoce odrębnych grup etnicznych i narodowych, pozostających wcześniej niejednokrotnie nawet w konflikcie militarnym, budują nowe obszary jedności. Elementy kultur składowych: narodowych, etnicznych, regionalnych, mieszają się, nakładają na siebie, tworząc złożone konteksty, przykładowo śląsko-polsko-niemiecko-europejskie, baskijsko-francusko-europejskie czy polsko-brytyjsko-europejskie, które znacznie wykraczają poza tradycyjne więzy grupowe. Europejskość staje się nie tylko sumą tożsamości narodowych i etnicznych, ale także iloczynem nowych rodzajów identyfikacji, dwu- czy wielokulturowych. Tego typu rodzaje tożsamości, jak szwajcarska, skandynawska czy brytyjska, w połączeniu ze śląsko-niemiecką czy katalońsko-hiszpańską, wyznaczają macierz, w ramach której wyłaniają się nowe rodzaje tożsamości postnarodowej, wielokulturowej.

III. Mieszane, krytyczno-konstruktywne. Podobne, sceptyczne i krytyczne stanowisko zajmuje Manuel Castells (Castells 2001), upatrujący w procesach przemian tożsamości zagrożeń dla stabilności nie tylko kultur, ale także struktur społecznych. Przemiany tożsamości jako następstwo procesów globalizacji prowadzą z jednej strony, do zastępowania jednych jej rodzajów innymi, służącymi lepszemu funkcjonowaniu w świecie zmiennych, niejednoznacznych wartości, z drugiej – do dezorientacji społecznej, rozpadu więzi i struktur grupowych, marginalizacji jednostek. Rodzące się w następstwie globalizacji nowe rodzaje tożsamości kulturowej są zatem zarówno odpowiedzią na wyzwania nowej rzeczywistości społecznej, jak i reakcją obronną w zmieniającym się pejzażu kulturowym. Jednostki, broniąc się przed negatywnymi skutkami globalizacji, przez rozpadem więzi, utratą oparcia w grupie, marginalizacją, stosują różnorodne strategie oporu. Opór ten prowadzi bądź do petryfikacji istniejących, tradycyjnych struktur grupowych i towarzyszących im typów tożsamości, bądź też – w dłuższej perspektywie – do tworzenia i przyswajania odpowiadających nowym wyzwaniom typów identyfikacji mieszanej, złożonej, syntetycznej, synkretycznej, wielokulturowej.

Odpowiedzią na globalizację jest skłonność zarówno do izolacji, separacji, wyłączenia, ochrony tradycyjnej, lokalnej kultury przed konsekwencjami uniwersalizacji,





jak i do przekraczania barier i granic wspólnot lokalnych, w kierunku rozszerzania poczucia ojczyzny tak w sensie terytorialnym, jak i językowym, religijnym i aksjonormatywnym.

Tożsamość kształtuje się w dzieciństwie, i młodości. W wieku dojrzałym tożsamość się rozwija, wzrasta, rozszerza, niemniej dzieje się to na bazie „rdzennych”, „macierzystych”, centralnych dla świadomości jednostki elementów. W miarę wchodzenia w szersze środowisko społeczne tożsamość staje się coraz bardziej złożona, obejmuje komponenty związane z różnicującym się środowiskiem społecznym, rosnącą ilością pełnionych ról. Współcześnie, w wielokulturowych układach społecznych tworzą się warunki do pojawiania się tożsamości oderwanych od swego naturalnego, macierzystego środowiska. Ludzie są coraz bardziej mobilni przestrzennie i strukturalnie, w coraz mniejszym stopniu „przypisani” do miejsca i kultury rodzimej. W coraz większym natomiast stają się nieustannymi wędrowcami, koczownikami lotnisk, hoteli, miejsc tymczasowego osiedlenia. W coraz większym też stopniu o tożsamości kulturowej jednostek decydują niejednorodne, heterogenne, wielokulturowe środowiska wielkomiejskie, swoiste „skrzyżowania” szlaków wielokulturowości, „węzły” komunikacji międzykulturowej, pluralistyczne przestrzenie, w których nakładają się na siebie, mieszają i wzajemnie przenikają różne kultury i rodzaje tożsamości monocentrycznej.

Tożsamość kulturowa jest z natury rzeczy „dośrodkowa”, wiąże człowieka z jednorodnym środowiskiem, z rodziną, wspólnotą lokalną, z wewnętrznym kręgiem socjalizującym, wychowawczym. Jest w swej istocie monocentryczna, prowadząca do „zakorzenienia” w tradycji, kulturze opartej na jednorodnych składnikach, takich jak język, religia, obyczaj, normy i wartości. W procesach rosnącej złożoności środowisk wychowawczych, rozpadu tradycyjnych więzi wspólnotowych, pojawiają się i zajmują coraz ważniejsze miejsce typy tożsamości złożonej, dwu- lub wielokulturowej, bicentrycznej i policentrycznej. W ślad za Antoniną Kłoskowską wyróżnić można zatem typy tożsamości: monowalencyjną, biwalencyjną i poliwalencyjną (Kłoskowska 1992).

Punktem wyjścia do typologii tożsamości Manuela Castellsa jest, z jednej strony, poziom jej homogeniczności, trwałości, z drugiej zaś – zdolność do modyfikacji, rekonfiguracji i przemian w sytuacji zewnętrznej presji wywieranej przez wielokulturowe środowiska. Manuel Castells w jednym z najbardziej oryginalnych i nośnych heurystycznie podejść wyróżnia trzy typy tożsamości kulturowej w warunkach nowoczesności. Są to tożsamości typu legitymizującego, oporu i projektujące.

I. Tożsamość legitymizująca jest podstawą wszelkiej ludzkiej tożsamości. Lokuje się najbliżej modelu tożsamości „duchowej”, wiążącej człowieka z kosmosem, miejscem urodzenia, rodziną, macierzystym środowiskiem kulturowym. Tożsamość tego typu stanowi podstawę ludzkiej przynależności i orientacji w świecie, dostarcza człowiekowi „legitymacji” do bycia kimś konkretnym, wraz z całym normatywnym wyposażeniem i prawem do dziedziczenia dóbr, w tym nazwiska, cech genetycznych, wyglądu, ziemi, prestiżu, języka, jak również majątku. Jest to tożsamość „zakorzeniająca”, „zakotwicząca” jednostkę w jej rdzennej kulturze, nadająca poczucie własnego i społecznego „ja”, podmiotowości w relacjach z innymi ludźmi.





Tożsamość tego rodzaju jest czymś głębokim, przeżywanym, wyznacza najważniejsze wymiary ludzkiej osobowości, stanowi sposób organizacji wartości, sądów, postaw, działań człowieka przez całe jego życie. Zostaje nabyta, ukształtowana i osadzona w osobowości jednostek poprzez grupę, poprzez socjalizację i internalizację. Stanowi o indywidualnych właściwościach człowieka, czyni z niego Indianina lub Amerykanina, katolika bądź protestanta, ortodoksyjnego wyznawcę islamu, judaizmu czy chrześcijaństwa, albo przeciwnie, ateistycznie zorientowanego, laickiego reprezentanta białych elit w Moskwie, górala tybetańskiego lub podhalańskiego, bądź Skandynawa, Ślązaka albo Niemca (ewentualnie jednego i drugiego jednocześnie). Tożsamość tego rodzaju czyni z nas Romów bądź Maorysów, Polaków, Europejczyków, Żydów bądź buddystów. Jest to fundamentalna, bazowa kategoria, część, a zarazem typ tożsamości. Wyrasta na gruncie utrwalonej tradycji, stanowi efekt dziedziczenia, nabiera cech świętości. Porzucenie takiej tożsamości jest niemal niemożliwe, oznacza wykluczenie, wykorzenie, zaprzęstwo, zdradę, odstęstwo. Nie jest zarazem możliwe nie tylko z powodu niemożności utraty grupowego oparcia, ale także ze względu na stabilność oraz integralność procesów psychicznych jednostki. Tożsamość legitymizująca jest relatywnie wysoce niezmienna, stabilna, silnie osadzona w tradycji, bazująca na niezmiennym zespole norm oraz wartości. Jest czymś stałym, niepodlegającym modyfikacji, modernizacji czy zmianie. Wyłania postawy konserwatywne, zachowawcze, tradycyjne. Rodzi typy tożsamości ortodoksyjnej, fundamentalistycznej, ksenofobicznej, ekskluzywnej. Do jej szczególnych odmian należą rasizm, nacjonalizm, etnofobia, ekskluzywizm religijny.

II. Tożsamość oporu, stanowiąca następstwo presji środowiska społecznego i kulturowego na zmianę, odpowiedź na zagrożenia dla trwałości, a także roli tożsamości homogenicznej, jednorodnej. Jest też reakcją na przymus społeczny, represję polityczną, dysproporcję ekonomiczną. Tożsamość oporu jest dynamicznym procesem rekonstrukcji świadomości jednostek i grup w sytuacji zagrożenia ich egzystencji, stabilności, trwałości oraz miejsca w strukturze społecznej i świecie wartości kulturowych. Jest to tożsamość charakteryzująca buntowników, kontestatorów, rewolucjonistów, wszelkiego rodzaju innowatorów, ludzi dążących do zachowania własnej tożsamości w procesach przemian społecznych i kulturowych. Tożsamość oporu posiada charakter zarówno innowacyjny, polegający na poszukiwaniu alternatywnego, zmodyfikowanego, nowego modelu tożsamości, jak i konserwatywny, zmierzający do zachowania i utrwalenia istniejącego stanu świadomości. Zdaniem Manuela Castellsa tożsamość oporu jest reakcją, odpowiedzią na wyzwanie ze strony zmieniających się struktur społecznych i układów aksjonormatywnych. Jest nieodłącznym elementem rywalizacji, konkurencji, podboju, kolonizacji, migracji, wszelkich typów relacji opierających się zarówno na symetrii, jak i asymetrii położenia. Opór jest rodzajem dominującej strategii przeciwko zbyt szybkim przemianom albo brakowi jakiegokolwiek dynamiki tożsamości. Pozytywnym zjawiskiem jest tożsamość oporu przeciwstawiająca się zbyt wolnym przemianom, albo „monopolizacji” tożsamości jakiegoś rodzaju, narzucanej przez dominujące ideologie: rasistowskie, nacjonalistyczne, religijne, uniwersalistyczne, globalizacyjne.



Tożsamość oporu stanowi próbę budowania mostów pomiędzy „starym” i „nowym” systemem społecznym, jest następstwem fazy „przejścia” od jednej struktury do drugiej. W warunkach ponowoczesności, w reakcji na zjawiska globalizacji, staje się stałym i coraz ważniejszym rodzajem tożsamości. Nie jest przy tym – jak w większości współczesnych socjologicznych ujęć – stanem świadomości, lecz dynamicznym procesem jej kształtowania.

III. Tożsamość „projektująca” to nowy, syntetyczny, synkretyczny model będący wynikiem różnego rodzaju strategii łączenia, mieszania się i budowy światopoglądów i postaw, umożliwiających dostosowanie się do zmiennej rzeczywistości społecznej i kulturowej. Są to tożsamości wielokrotne, „łącznikowe” (Afroamerykanina, Chicanos, Karaiba, Europejczyka, Brytyjczyka, Latynoamerykanina itp.). Tożsamość „projektująca” to odpowiedź na wyzwania globalizacji i ponowoczesności. To reakcja na wymóg dostosowania do nowych warunków, układów strukturalnych i kulturowych. Proces budowy Unii Europejskiej obejmuje również wymiar europeizacji tożsamości elementów składowych. Europeizacji podlegają zarówno członkowie wspólnot narodowych, Polacy, Niemcy, Słowacy czy Węgrzy, ludzie cechujący się tożsamością narodową, jak i wyposażeni w identyfikację prenarodową baskijską, śląską, romską czy łemkowską, tworzący lokalne, regionalne, ekskluzywne, relatywnie wysoce odrębne środowiska kulturowe. Elementem łączącym jednostki cechujące się tożsamością lokalną, rodową, regionalną oraz narodową, polityczno-państwową czy ponadnarodową, jest poczucie „europejskości”, nowego „projektu” tożsamości łącznikowej. Obszar wspólny, iloczyn tożsamości składowych wyznacza zakres europejskości, tożsamości syntetycznej, łącznikowej, nie tylko umożliwiającej komunikację międzykulturową: interetniczną, międzyrasową i międzyreligijną, ale też stwarzającej warunki do podzielenia tych samych wartości, symboli i norm ludziom należącym do odrębnych, różnych grup kulturowych. Tożsamość „projektująca” oznacza powstawanie syntez, hybryd, synkretycznych form tożsamości łączącej elementy co najmniej dwu albo wielu tożsamości węższych, składowych. Rodzą się nowe, nieredukowalne postacie i rodzaje tożsamości, przykładowo „romoeuropejskiej” czy „polsko-brytyjskiej”, które – podobnie jak identyfikacja śląsko-niemiecka lub kaszubsko-polska czy baskijsko-francuska – stają się integralnymi elementami szerszej macierzy, jaką jest tożsamość europejska.

Tabela 2. Typy tożsamości według Manuela Castellsa

LEGITYMIZUJĄCA	OPORU	PROJEKTUJĄCA
tradycyjna	kontestacyjna	ponowoczesna
plemienna, etniczna, regionalna	narodowa	cywilizacyjna
monocentryczna	mono i bicentryczna	hybrydalna, synkretyczna
homogeniczna	homogeniczna, mieszana	heterogeniczna, złożona, pluralistyczna

Źródło: M. Castells, *The Power of Identity*, Blackwell Publisher, Cornwall 2001.



Tożsamość typu monocentrycznego charakteryzuje w większym stopniu tradycyjne rodzaje identyfikacji kulturowej, poczynając od realnej, opartej na więzach krwi, poprzez symboliczną, bazującą na języku, religii, obyczaju, dziedzictwie, po wyobrażoną, „projektowaną”, tworzoną, kształtowaną w procesach uniwersalizacji kulturowej jako następstwo i wariant globalizacji.

Tożsamość posiada sens zarówno wspólnotowy, jak i zrzeszeniowy. Tożsamość, identyfikacja z grupą, świadomość własnej przynależności, podmiotowości, wiąże się z dwoma fundamentalnymi rodzajami więzi społecznej. Są to: więź wspólnotowa, związana z pochodzeniem, koniecznością, pokrewieństwem, przyjaźnią, sąsiedztwem, bliskością, bezpośredniością i naturalnością stosunków międzyludzkich (Ossowski 1966; Tönnies 1988), oraz zrzeszeniowa (Weber 2002), kojarząca się z wyborem, akcesem, konwencją, umową społeczną, podległością normom, obowiązkiem, anonimowością, hierarchicznością. O ile pierwszy rodzaj więzi i budowanej na jej bazie tożsamości opierają się na związkach osobistych, prywatnych, a nawet intymnych, o tyle drugi zasadza się na zjawiskach organizacji, instytucjonalizacji, depersonalizacji, funkcjonalności i kompetencji. Natura dwóch rodzajów więzi społecznej sprowadza się w pojęciu tożsamości do odróżniania tych jej typów, których podstawą są bliskość, pokrewieństwo, miłość i przyjaźń, od opartych na kompetencji, sztucznej konwencji i zasadach organizacyjno-instytucjonalnych.

Te dwa rodzaje porządku Ferdinand Tönnies nazwał „wspólnotowym” i „zrzeszeniowym” (Tönnies 1988). Dwom formom więzi społecznej odpowiadają dwa typy tożsamości: wspólnotowy i zrzeszeniowy. Typ pierwszy bliższy jest znacznie tej formie identyfikacji, którą można nazwać „duchową”, „substancjonalną”, wrodzoną, a nie nabytą, odziedziczoną, przekazaną w procesach socjalizacji i internalizacji norm kulturowych. Typ drugi nakłada się na formę tożsamości „intelektualnej”, rozumnej, nabytej, kształtowanej na bazie tożsamości „substancjonalnej”. Tożsamość typu wspólnotowego jest głębsza, ważniejsza, bardziej pierwotna od tożsamości zrzeszeniowej. Pierwsza zasadza się na dziedziczeniu biologicznym i kulturowym, na trwałej charakterystyce związanej z miejscem urodzenia, pochodzeniem rodziców, rasą, etnicznością, religią, językiem, która wyznacza najważniejsze wymiary ludzkiej psychiki i osobowości. Druga łączy człowieka ze światem pozycji, funkcji, ról społecznych, przynależności do grup celowych, niewyrastających na gruncie pokrewieństwa, więzów krwi. Typ tożsamości wspólnotowej jest osadzony w kulturze, symbolach, kodach komunikacyjnych, ale także nawykach, instynktach i biologizmie człowieka. Odpowiada on durkheimowskiej „solidarności mechanicznej” (Durkheim 1990), weberowskiemu „panowaniu tradycyjnemu” (Weber 2002), tönniesowskiej „woli naturalnej” (Tönnies 1988).

Typ tożsamości zrzeszeniowej ma więcej wspólnego z durkheimowską „solidarnością organiczną” (Durkheim 1990), weberowskim „panowaniem legalistycznym” (Weber 2002), tönniesowską „wolą dowolną” (Tönnies 1988).

Tożsamość jest pochodną przynależności kulturowej, konsekwencją miejsca urodzenia, czasu historycznego, kontekstu grupowego, wielu innych czynników, wiążących jednostkę z jej społecznym podłożem. Podłoże społeczno-kulturowe tożsamości jest różne, zależy od poziomu rozwoju grupy, stopnia jej organizacji, struktury,





a także jej miejsca w sieci interakcji międzykulturowych. W procesach rozwoju tożsamości kulturowej wyróżnić można zasadniczo trzy fazy, jakościowo odmienne etapy, jak i typy.

Pierwszy typ tożsamości – „pierwotnej”, najwcześniejszej, fundamentalnej dla wszystkich grup kulturowych, wiąże jednostki z kulturą macierzystą. Tożsamość typu prenarodowego stanowi w dużym stopniu odpowiednik tożsamości „legitymizującej” Manuela Castellsa, więzi „mechanicznej” i „woli naturalnej”. Jest to identyfikacji bazująca na fakcie urodzenia. Najwcześniejsze, najważniejsze obszary i rodzaje tożsamości kulturowej wyrastają na gruncie związków pokrewieństwa, bliskości przestrzennej, relacji nieformalnych, bezpośrednich, rozwijanych przez małe rodzime wspólnoty lokalne. Grupy oparte na więzach pokrewieństwa i powinowactwa stanowią dół piramidy społecznienia. Stanem naturalnym dla człowieka – pierwotnym zarówno w sensie historycznym, jak i ważności dla jego osobowości i tożsamości – są więzi wspólnotowe. Rodzina, grupa sąsiedzka, wspólnota lokalna, związek oparty na miłości bądź przyjacielskie grupy rówieśnicze stanowią grunt, na którym kształtuje się osobowość każdego. Wspólnota odwołuje się do atawizmów, instynktów, biologicznych więzów zawartych w DNA, dziedzictwie, pokrewieństwie, braku możliwości wyboru języka macierzystego, przynależności plemiennej i narodowej (Ossowski 1966; Znaniecki 1990). Ale nie tylko i nie wyłącznie. Zasada się bowiem także na atrakcyjności małych form grupowych, związków nieformalnych, bezpośredniej styczności i interakcjach *face to face*.

W porządku wspólnotowym (*community*) ważną rolę odgrywają terytorialne wspólnoty rodowo-plemienne, stanowiące najwcześniejszą formę zbiorowości etnicznych. Kulturowe wspólnoty realne, opierające swoje istnienie na zasadach pokrewieństwa, więzach krwi, takie jak rody, klany, plemiona, grupy autochtoniczne, regionalne zbiorowości etniczne, wyłaniają typy tożsamości prenarodowej. Ten typ tożsamości – w porównaniu z narodową – cechuje się brakiem identyfikacji z własnym państwem. Lokalne wspólnoty etniczne funkcjonują w obrębie państw zdominowanych przez inne grupy kulturowe. Mogą je uważać, zwłaszcza w systemach demokratycznego sprawowania władzy, za akceptowane i odpowiadające ich interesom kulturowym. Solidarność polityczna staje się wtedy pozytywnym elementem tożsamości jednostek, do momentu, gdy nie prowadzi do konfliktu postaw i interesów związanych z przynależnością kulturową. Tożsamość typu prenarodowego jest coraz rzadszym rodzajem identyfikacji kulturowej w globalizującym się świecie. Rodzi postawy oporu, strategie prowadzące do prób utrwalenia i zachowania tożsamości rodzimej, autochtonicznej, rodowej, plemiennej, etnicznej, niezależnie od form i ustrojów państw, struktur, w jakich grupy te funkcjonują.

Największą grupą wspólnotową, kulturową, jest naród. O ile we współczesnym świecie w społeczeństwie globalnym występuje wiele rodzajów grup kulturowych o etnicznym charakterze, poczynając od rodów, kończąc na narodach, o tyle w miarę rozszerzania się rodzajów więzi etnicznej maleje ich liczba oraz komplikuje się zarazem ich natura (Kubiak 1975). Na samym dole piramidy lokują się prenarodowe zbiorowości etniczne, opierające swoją więź społeczną na rzeczywistych, a nie wyobrażonych, ideologicznych subiektywnych kryteriach tożsamości. Dalej wyłaniają się





w porządku grup wspólnotowych zbiorowości etniczne, które z różnych historycznych przyczyn nie dokonały procesu narodotwórczego i nie przekształciły się w posiadające własne państwa narody, takie jak Romowie, Łemkowie czy Flamandowie. Dalej lokują się dojrzałe narody wyposażone w organizacje polityczne, chronione przez własne państwa. Narody wytworzyły i upowszechniły – chociaż nie w całym świecie – najsilniejszy oraz najtrwalszy rodzaj tożsamości kulturowej. Więż i odpowiadająca jej świadomość narodowa przyjmują postać nacjonalizmu i patriotyzmu. Identyfikacja narodowa, pomimo faktu subiektywnego przekonania o wspólnej etnogenezie, bazuje głównie na symbolach, języku, wartościach, normach, dziedzictwie kulturowym zawartym w sztuce, literaturze, nauce, prawie, religii i innych symbolicznych komponentach świadomości narodowej.

Ponad narodami wyłaniają się i kształtują odrębne rodzaje tożsamości cywilizacyjnej (Huntington 2000; Koneczny 1935; Toynbee 1991; Znaniecki 2001), wyłonione również w przeważającej mierze w oparciu o kryteria kulturowe: głównie wspólne podłoże religijne (np. chrześcijańska, zachodnia, prawosławna, islamska, buddyjska czy hinduska), ale także podobieństwo rasowe oraz położenie terytorialne w wymiarze kontynentalnym (np. cywilizacje latynoamerykańska, arabska, amerykańska, europejska) lub subregionalnym (śródziemnomorska, bliskowschodnia, dalekowschodnia, karaibska). W przeszłości istniały inne formy integracji ponadetnicznej (ponadplemiennej) wyrastające na bazie pewnych układów militarno-politycznych i językowo-kulturowych, takie jak germańska, słowiańska, celtycka czy galijska. Współcześnie liczba cywilizacji zredukowana jest co najwyżej do kilkunastu (Huntington 2000). Tożsamość typu cywilizacyjnego jest rodzajem „projektu”, procesem tworzenia nowych form integracji, więzi i świadomości kulturowej. Są to bardziej procesy kształtowania nowych sposobów przystosowania do zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej, interakcje pomiędzy układami homogenicznymi, lokalnymi, rodzinnymi, macierzystymi a heterogenicznymi, ponadlokalnymi, ponadnarodowymi, międzykulturowymi.

Ponad integracją w granicach cywilizacji, w miarę wzrastania zakresu uniwersalizacji i powszechności wyznaczników przynależności grupowej, właściwej systemom kulturowym i politycznym obejmującym wyznawców jednej religii, skoncentrowanych przeważnie w jednym obszarze globu ziemskiego, pojawia się najbardziej uniwersalny rodzaj więzi społecznej, gatunkowej, wspólnej wszystkim ludziom bez względu na pochodzenie rasowe, etniczne, narodowe, cywilizacyjne czy religijne. Ta forma świadomości występuje w różnych układach normatywnych, lecz na gruncie więzi wspólnotowych napotyka na więcej barier rasowych, etnicznych, narodowych oraz cywilizacyjnych niż czynników sprzyjających upowszechnianiu się względnie jednolitej, homogenicznej, uniwersalnej tożsamości ogólnoludzkiej (Znaniecki 2001). Wspólnota staje się wartością autoteliczną uprzedmiotowioną i zamkniętą w wizji „utraconego raju”, środowiska pierwotnie przypisanego człowiekowi, traktowanemu jako *homo societus*. Wspólnota opiera się we współczesnym świecie w coraz większym stopniu na języku, religii, szeroko rozumianej kulturze jako tym obszarze symboli i ich znaczeń, który odwołuje się do faktu pochodzenia i dziedziczenia pewnych potencjalnych zdolności do jednakowego albo podobnego reagowania na takie same



potrzeby i bodźce. „Wspólnota międzynarodowa” to kategoria w dużym stopniu pusta, odwołująca się jednak w znacznej mierze do pewnego modelu stosunków, opartych na naturalnej lojalności, przyjaźni, współpracy, a nie ekonomicznej konkurencji, terytorialnej ekspansji czy politycznej wrogości. Niemniej najbardziej realny zakres wspólnotowych związków międzynarodowych rodzi się w obszarze wyznaczanym przez procesy amalgamacji, czyli mieszanych małżeństw międzyetnicznych i międzyrasowych, prowadzących do wyłaniania się nowych kategorii transkulturowych: dwujęzycznych, dwunarodowych lub wielonarodowych, identyfikacji synkretycznej, hybrydalnej, syntetycznej, wielokrotnej, złożonej. Tożsamość typu wielokulturowego, różnokulturowego czy międzykulturowego prowadzi do przekraczania barier etnicznych i narodowych, pokonywania granic kultur zamkniętych, lokalnych, otwierania się wspólnot rodzimych, wyłaniania najszerszych układów identyfikacji globalnej, ogólnoludzkiej.

Najszerszym układem więzi wspólnotowej jest świadomość gatunkowa człowieka, prowadząca do tworzenia różnych rodzajów subiektywnej, wyobrażonej wspólnoty globalnej ludzkości (Anderson 1997; Gellner 1991).

Trzy rodzaje integracji społecznej charakteryzują odmienne formy komunikacji kulturowej.

Tabela 3. Fazy procesów uniwersalizacji tożsamości kulturowej

TOŻSAMOŚĆ PRENARODOWA	TOŻSAMOŚĆ NARODOWA	TOŻSAMOŚĆ POSTNARODOWA
wspólnoty realne	wspólnoty symboliczne	wspólnoty wyobrażone
grupy pierwotne, rodzime, autochtoniczne	grupy etniczne, narody	cywilizacje
kultury proste	kultury złożone	struktury pluralistyczne
kultury małe	kultury duże	kultury wielkie
kultury ekskluzywne, zamknięte	kultury otwarte	kultury inkluzywne
kultury lokalne	kultury narodowe	kultury globalne
wspólnoty regionalne	wspólnoty narodowe	wspólnota–cywilizacja
tożsamość rodowa, plemienna, klanowa, etniczna	nacjonalizm	tożsamość cywilizacyjna, europejska, amerykańska, arabska, chrześcijańska, islamska

Dla wczesnego etapu rozwoju przepływu informacji i sposobów komunikacji właściwego dla wspólnoty bardzo ważne były anegdota, plotka, baśń, mit, pieśń, symbol ikonograficzny czy materialny nośnik znaczenia w rodzaju przedmiotu kultu czy posążku bóstwa. Bezpośredniość form komunikowania wzmacniała istniejącą naturalną więź, a przedmioty stanowiące nośniki znaczeń przekazywane były z pokolenia na pokolenie jako swoiste fetysze, talizmany i rzeczy święte. Charakterystyczna – zdaniem Margaret Mead – dla najwcześniejszych form komunikowania kultura „prefiguratywna” opierała się na mechanizmie dziedziczenia bezpośredniego, poprzez kontakt osobisty. W kulturach tych młode, wchodzące w życie społeczne ge-



neracje były zależne od wcześniejszego pokolenia. Młodzi osobnicy nie byli w stanie osiągnąć społecznej dojrzałości bez metod transmisji międzypokoleniowej, w której ich rodzice i dziadkowie stanowili element konieczny i dominujący (Mead 1978). Ten zwany pierwotnym model komunikowania społecznego nadal zachowuje swoją atrakcyjność, chociaż ztraca coraz bardziej swoje społeczne funkcje. Jego podstawowymi elementami wciąż są plotka lub mit, konstruowane i funkcjonujące w postaci pogłoski czy famy. Niemniej zasięg oddziaływania komunikacji bezpośredniej ograniczony jest dzisiaj do kręgów towarzyskich i rodzinnych, pozostając zarazem w oderwaniu od naturalnej struktury społecznej typu wspólnotowego.

Model komunikowania konfiguracywnego, w którym istnieje równowaga pomiędzy pokoleniem rodziców i dzieci, jest wzorcowy dla przebiegu socjalizacji i internalizacji norm. Tożsamość przekazywana jest w procesie transmisji międzypokoleniowej, na którą wpływ mają także dzieci. Tradycja nie jest narzucana jako nienaruszalna, nietykalny obszar *sacrum*, lecz jest traktowana selektywnie i dynamicznie. Identyfikacja grupowa, kształtowana we wzajemnych interakcjach międzypokoleniowych, jest czymś negocjowanym, ulegającym przemianom, rekonfiguracjom, w miarę rozwoju kulturowego. Postęp sprawia, że pokolenia przekazujące tradycję, kształtujące zakres i treść identyfikacji kulturowej skłonne są do jej modyfikowania i zmiany pod presją nowej generacji.

Współcześnie dominuje model oparty na multimedialnych, coraz bardziej globalnych, sieciowych kanałach i technikach przepływu informacji. Społeczeństwa masowe wchodzą w fazę tzw. „szoku informatycznego”. Zjawisko to oznacza brak możliwości efektywnego przetwarzania i analizy informacji. „Masa” informacji rośnie w tempie znacznie szybszym niż zdolność człowieka do ich syntezy (Toffler 1985). Model komunikowania postfiguratywnego oznacza, że tradycyjne, jednorodne, relatywnie stałe typy tożsamości zanikają, tracą swoją ważność, grunt, na którym były osadzone. Wymogi ponowoczesności sprawiają, że tożsamości stają się nietrwałe, przechodnie, tymczasowe, dobierane w procesie dynamicznych przemian zależnie od potrzeb złożonego kontekstu społecznego i kulturowego.

Więzi wspólnotowe i zrzeszeniowe stanowią nieodłączne wymiary tożsamości kulturowej. Wspólnota wyznacza kulturowe treści tożsamości, zrzeszenie nadaje jej formę i strukturę. Wiążę wspólnotowa stanowi rdzeń tożsamości kulturowej jednostek i grup. Wiąże człowieka z naturalnym podłożem, miejscem urodzenia, terytorium, środowiskiem społecznym i wychowawczym, z dziedzictwem. Determinuje nie tylko położenie człowieka względem innych, ale także jego usytuowanie w grupie, w sieciach wzajemnych relacji. Kształtuje i określa osobowe „ja”, ustalone w grupie i poprzez grupę.

Zrzeszenie depersonalizuje kontakty, prowadzi do anonimowości, hierarchiczności, złożoności, selektywnej przynależności. Najbardziej rozwiniętą formą organizacji zrzeszeniowej jest weberowski „system racjonalnej biurokracji”, w którym najważniejszą rolę odgrywają wymogi funkcjonalności, efektywności, hierarchicznej zależności, segmentowej odpowiedzialności, specjalizacji i kompetencji (Weber 2002). Spełnieniem zasady zrzeszeniowej – obok wielkich korporacji międzynarodowych – jest instytucja państwa. Państwo stanowi rezultat umowy społecznej i przyjęcia



powszechnie akceptowanych, opartych jednak zarazem na przymusie reguł postępowania. Wydaje się, że to ujęcie, odwołujące się do umowy, konwencji, struktury powtarzalnych, przewidywalnych interakcji, zależności wyspecjalizowanych elementów systemu jest dominujące we współczesnej socjologii stosunków międzynarodowych. Współczesna organizacja rozwiniętych społeczeństw prowadzi do coraz bardziej posuniętej specjalizacji, profesjonalizacji i hierarchizacji. Społeczeństwo coraz częściej i powszechniej traktuje się jak system złożony z elementów o ściśle przypisanych pozycjach i precyzyjnie wyznaczonych funkcjach. „Zrzeszenie” jest porządkiem społecznym opierającym się na racjonalnej organizacji, systemach pozycji i ról społecznych. Rozwój form zrzeszeniowych i ich dominacja nad więzią wspólnotową prowadzą do przemian nie tylko schematów relacji międzyludzkich i międzygrupowych – również w wymiarze międzynarodowym, ale zarazem do reorientacji tożsamości uczestniczących w tych relacjach ludzi. Współcześnie bardzo dynamicznie rozwijają się ponadpaństwowe, międzynarodowe formy integracji i budowania tożsamości politycznej, instytucjonalnej. Więź ogólnoludzka pogłębia się aktualnie bardziej w wymiarze międzynarodowych struktur organizacyjnych, zrzeszeniowych, funkcjonujących w postaci instytucji globalnych, takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych wraz z agendami, czy kontynentalnych, jak na przykład Organizacja Jedności Afrykańskiej, Organizacja Państw Afrykańskich czy Unia Europejska. Oprócz wszechstronnych organizacji integracji globalnej czy kontynentalnej o wiele liczniejsze są segmentowe, wyspecjalizowane instytucje ekonomiczne (EFTA, NAFTA), finansowe (EBOiR, MBOiR) czy militarne (NATO, SEATO).

Rodzaje tożsamości i solidarności grupowej bazują na dwóch typach więzi społecznej, wyznaczających dwa krańce skali uspołecznienia. Początek *continuum* wyznacza typ więzi lokalno-wspólnotowych, wyrastających na gruncie więzów krwi, drugi kraniec skali zamyka typ więzi zrzeszeniowej, instytucjonalnej, reprezentowanej przez państwo. Globalna tożsamość ogólnoludzka wyrasta na bazie więzi gatunkowej, naturalnej, wspólnotowej, ale integruje się bardziej w wymiarze zrzeszeniowym, poprzez międzyrządowe, międzynarodowe organizacje polityczne, ekonomiczne i militarne. Najwyżej rozwiniętym typem wspólnoty jest naród, zrzeszenie, państwo. Naród–państwo, czyli wspólnota kulturowa wyposażona we własne instytucje polityczne stanowi obecnie najwyższe stadium grupowej więzi i solidarności społecznej, wyrażone poprzez istnienie układów terytorialno-organizacyjnego, ideologicznego i kulturowego. Społeczność ludzka w wymiarze globalnym funkcjonuje bardziej jako układ tożsamości ideologicznej i solidarności wyobrażonej niż realnej więzi społecznej prowadzącej do wyłonienia jednej, ogólnoludzkiej społeczności rozumianej jako grupa w sensie socjologicznym.

Pojęcie społeczności ogólnoludzkiej czy globalnej tożsamości ludzkości jest bardziej pewnym modelem teoretycznym, ideologicznym narzędziem heurystycznym niż rzeczywistym faktem społecznym. Niemniej zjawisko solidarności gatunkowej i tożsamości ogólnoludzkiej występuje coraz częściej jako wynik rosnącej integracji grup społecznych o różnorodnym rodowodzie kulturowym oraz charakterze polityczno-instytucjonalnym. W miarę uniwersalizacji, homogenizacji oraz globalizacji tożsamości ludzkiej pojawiają się coraz wyraźniejsze układy integracji ponadnarodowej.





wej oraz ponadpaństwowej, zmierzające w kierunku rozwijania nowych form solidarności gatunkowej. Procesy sprzyjające rozszerzaniu się gatunkowej, ogólnoludzkiej tożsamości społecznej to w głównej mierze uniwersalizacja, globalizacja, homogenizacja i unifikacja więzi społecznej (Bauman 1992; Giddens 1990).

Tabela 4. Typy tożsamości społeczno-kulturowej

Poziom tożsamości	Wspólnota	Zrzeszenie
prenarodowa	rodowa, klanowa, szczepowa, plemienna, kastowa, etniczna, etnocentryzm	szlachecka, monarchiczna, stanowa, klasowa, korporacyjna, cechowa
narodowa	nacjonalizm, patriotyzm	solidarność obywatelska
postnarodowa	cywilizacyjna: zachodnia, latynoamerykańska, prawosławna, afrykańska, islamska, hinduistyczna, buddyjska, chińska, japońska	unijna, federacyjna, konfederacyjna, międzynarodowa
globalna	ogólnoludzka	globalizacyjna
	gatunkowa	międzynarodowa

Tożsamość jest formą funkcjonalnego związku jednostki i grupy, człowieka i środowiska społecznego, psychiki i kultury. Relatywizuje się do konkretnego podłoża społeczno-kulturowego. Jest ekwiwalentem świadomości jednostek w kontekście ich grupowej, kulturowej i społecznej przynależności. Posługując się przyjętymi do tej pory typologiami można założyć, że tożsamość kulturowa przejawia się w różnych postaciach i odmianach, odnoszących się do rodzaju grupowej więzi i stopnia jej rozwoju.

Tożsamość typu prenarodowego, terytorialnie lokalna, regionalna, unikatowa, ograniczona do jednego miejsca, jest rodzajem tożsamości realnej, opartej na silnej więzi biologicznej i pokrewieństwie. Funkcjonuje jako typ podstawowej, tradycyjnej identyfikacji z grupą pierwotną, kulturą rodzimą, autochtoniczną, osiągając w najbardziej rozwiniętej postaci poziom tożsamości etnicznej, przykładowo kaszubskiej, baskijskiej, śląskiej czy katalońskiej. Poprzedzającymi ją rodzajami tożsamości są tożsamości rodowe, klanowe, szczepowe, plemienne, lokalne rodzaje identyfikacji z grupą lokalną, gettem, dzielnicą etniczną, rezerwatem kulturowym. Identyfikacja typu prenarodowego wiąże jednostki z systemami pokrewieństwa, opiera się na poczuciu więzi z ojczyzną prywatną, wioską, parafią, regionem. Wyrażnie koreluje z pierwotnymi formami organizacji grup religijnych, kultami plemiennymi, animizmem i szamanizmem. Opiera się na silnym poczuciu przynależności do grupy krewniaczej, jest realnym, trudnym do zerwania rodzajem jedności strukturalnej (społecznej), kulturowej (normatywnej) i psychicznej pomiędzy jednostką i grupą. Stanowi podstawę „legitymizacji” jednostek i grup w świecie różnorodności kulturowej. Przybiera w procesach globalizacji i uniwersalizacji charakter tożsamości „oporu”, prowadząc do wykluczania, alienacji, izolacji, zamykania się przed wpływami kulturowymi z zewnątrz. Tożsamość typu prenarodowego, zwłaszcza jej plemienne, rodowe, klanowe, kastowe odmiany, „przypisujące” jednostki do ekskluzywnego, wąskiego środowiska społecznego i kulturowego, poddawane są akulturacyjnej presji ze strony innych, bardziej „otwartych” i uniwersalnych grup kulturowych. Podlegają mniejszej

lub większej modernizacji, zależnie od usytuowania przestrzennego, społecznego i gospodarczego. Przybierają status lokalnych, tradycyjnych mniejszości, spychane są do monocentrycznych rezerwatów kulturowych lub przystosowują się do otaczającego, wielokulturowego, synkretycznego, pluralistycznego środowiska społecznego. Tożsamości prenarodowej towarzyszy etnocentryzm, orientacja na jedną grupę odniesienia, przyjmująca niejednokrotnie postać etnofobii.

Tożsamość typu narodowego odwołuje się nie tyle do dziedzictwa biologicznego, pokrewieństwa, więzi naturalnej, co do symboli zawartych w religii, języku, sztuce, literaturze, w kulturze duchowej i materialnej grupy związanej z poczuciem państwowości. Tożsamość narodowa wiąże jednostki z państwem, bazuje na więzi terytorialnej opartej na solidarności obywatelskiej, identyfikacji z ojczyzną ideologiczną. Ważniejszą od mitycznego pokrewieństwa i subiektywnego przekonania o wspólnej etnogenezie podstawę do identyfikacji z innymi członkami narodu, stanowią język, wartości religijne, symbole grupowe zawarte w dziedzictwie grupowym. Religie przybierają poziom organizacji instytucjonalnej, nierozzerwalnie wiążąc się w długich procesach narodotwórczych z poczuciem odrębności narodowej. Grupowym odpowiednikiem tożsamości narodowej jest ideologia nacjonalistyczna, sposób formułowania grupowych interesów i powinności członkowskich w kategoriach wyłączności i nadrzędności. Opierając się na tradycji i partykularnym ekskluzywizmie narodowym, rodzi formy tożsamości „oporu”.

Tożsamość typu postnarodowego, cywilizacyjnego, międzynarodowego, międzykulturowego, różnokulturowego, pluralistycznego, złożonego, jest odpowiednikiem Castellsowskiej kategorii tożsamości „projektującej”.

Tabela 5. Rodzaje tożsamości kulturowej

poziom /rodzaj	PRENARODOWA legitymizująca, oporu, realna	NARODOWA legitymizująca, oporu, symboliczna	POSTNARODOWA projektująca, wyobrażona
RASOWA	gettowa, plemienna	rasizm, apartheid, nazizm	afroamerykańska
ETNICZNA	rodowa, plemienna, klanowa, autochtoniczna, regionalna, etnocentryzm	nacjonalizm, patriotyzm	amerykanizm, europeizm
RELIGIJNA	animizm, szamanizm, kulty plemienne	monoteizm	politeizm, pluralizm
JĘZYKOWA	gwary, dialekty	języki narodowe	języki uniwersalne
TERYTORIALNA	lokalna, regionalna, ojczyzna prywatna	państwowa, obywatelska, ojczyzna ideologiczna	cywilizacyjna, ojczyzna ideologiczna

W tabeli 5 zamieszczono wyszczególnienie rodzajów tożsamości prenarodowej (lokalnej, regionalnej), narodowej (krajowej, obywatelskiej, państwowej) oraz międzynarodowej (międzykulturowej, łącznikowej, hybrydalnej, synkretycznej, pluralistycznej, cywilizacyjnej). Poszczególne rodzaje tożsamości przyjmują odmienne warianty, relatywizowane do terytorialnego, językowego, religijnego i rasowego podłoża grupowego. W tabeli wyróżniono następujące rodzaje tożsamości:



Tożsamość prenarodową członków lokalnych skupisk rasowych i etnicznych o charakterze wspólnot, przyjmujących częstokroć statut mniejszości: plemiennych, rodowych, klanowych, kastowych, totemicznych. Ludzi podlegających dominacji lokalnej, których łączy prenarodowa więź typu plemiennego, określa się zamiennie jako ludność rodzimą, rdzenną lub autochtoniczną. Do innych ekwiwalentów pojęciowych należą terminy: „ludność dzika”, „ludy natury”, „ludy pierwotne”, „ludy prymitywne”, zacofane, niecywilizowane. Przynależność do grup plemiennych opiera się na pochodzeniu, wynika z faktu urodzenia w konkretnej wspólnocie. Więzy społeczna i kulturowa w takich grupach bazują na pokrewieństwie i powinowactwie. Lokują się one blisko modelu wspólnotowości, w którym podstawowe relacje wewnątrzgrupowe i międzygrupowe pokrywają się ze schematami pokrewieństwa. Wspólnoty prenarodowe są grupami cechującymi się realnym pokrewieństwem, podobieństwem dziedzictwa biologicznego, a także pochodnymi systemami dystrybucji bogactwa, władzy i prestiżu. W procesie ewolucji więzi społecznej grupy plemienne, w skład których wchodzi ludność rdzenna, autochtoniczna, stanowią najwcześniejszą fazę rozwoju organizacji społecznej. Są fundamentalną, pierwotną formą grupy kulturowej.

Tożsamość regionalnych grup rasowych, takich jak biała ludność w Republice Południowej Afryki, arabska w Sudanie czy Zanzibarze, afroamerykańska zbiorowość na Karaibach są to stosunkowo rzadkie ponadlokalne skupiska ludności jednorodnej, niekiedy mieszanej rasowo, utrzymujące status mniejszości kulturowej, wyodrębnionej często także ze względów religijnych (islamska ludność arabska we Francji) czy językowych (Portorykańczycy w Stanach Zjednoczonych). Tożsamość rasowa jest zjawiskiem coraz bardziej korelującym i nakładającym się na identyfikację z grupą etniczną. Redukowanie wymiaru rasowego tożsamości do etnicznego nie jest jednak zjawiskiem ani jednokierunkowym, ani bezwyjątkowym. Procesy globalizacji, prowadzące poprzez akulturację i transkulturację do zjawisk amalgamacji rasowej, wiodą do „rozmywania” się ekskluzywnych wcześniej rodzajów tożsamości do ich mieszanych, interrasowych postaci. Zjawisko to jest już niemal powszechne w Brazylii, Meksyku, Chile, Paragwaju, w większości krajów Ameryki Łacińskiej.

Tożsamość ponadnarodowych, międzykulturowych, ponadlokalnych grup rasowych, takich jak Afroamerykanie czy Afrykańczycy. Tożsamość rasowa jest jednym z ważnych i wciąż niezanikających czynników wyłaniania się szerszych, postnarodowych układów integracyjnych, zwanych cywilizacjami. Cywilizacja zachodnia zdominowana jest przez białą rasę, afrykańska – przez czarną. Tożsamość tego rodzaju przestaje opierać się na kryteriach odrębności fizycznej, związanej z kolorem skóry czy wyglądem, ale prowadzi do wyłaniania grup kulturowych, przybierających niejednokrotnie charakter mniejszości kulturowych.

Tożsamość etniczna cechuje członków wspólnot kulturowych niebędących narodami, o ponadplemiennym, ponadlokalnym charakterze, takich jak Kurdowie, rozlokowani terytorialnie na obszarze pięciu państw: Turcji, Iraku, Iranu, Syrii i Armenii; Baskowie, tworzący regionalne mniejszości etniczne w Hiszpanii i Francji; zamieszkujący rejon dwóch kantonów szwajcarskich Retoromanie czy Kaszubi w Polsce. Tożsamość etniczna jest wyróżnikiem członków grup kulturowych nieposiadających i nieaspirujących do posiadania własnego państwa. W wielu przypadkach tożsamość





etniczna opiera się na statusie mniejszościowym grupy, zawierając elementy prowadzące z jednej strony do ekskluzywizmu, a z drugiej – inkluzywizmu kulturowego.

Tożsamość narodowa, cechująca zintegrowane językowo, terytorialnie, państwowo, często religijnie, gospodarczo, narody–kultury. Nie wszystkie narody–kultury posiadają swoje państwa. Narody są najwyższym stadium grupowego rozwoju integracji kulturowej. Narody posiadające własne systemy organizacji politycznej w postaci państw, stanowią elitarną ligę największych, najbardziej rozwiniętych grup kulturowych. Narody takie, jak niemiecki, francuski, hiszpański, włoski czy rosyjski tworzą najważniejsze komponenty relacji i struktur między-narodowych. Narody dojrzały w długich, trwających kilkanaście stuleci procesach nacjonalizacji więzi ponadlokalnej, ponadplemiennej, etnicznej. Nacjonalizacja jest najważniejszym w XIX i XX wieku procesem uniwersalizacji wartości i homogenizacji kulturowej. Odpowiednikiem tożsamości narodowej jest nacjonalizm, definiowany jako zarówno zespół postaw, jak i grupowych form świadomości w postaci ideologii.

Tożsamość międzykulturowa, interetniczna, transkulturowa, postnarodowa o ponadnarodowym zasięgu. Ten rodzaj grup kulturowych lub, bardziej poprawnie, zakresu integracji kulturowej, wyznaczony jest przez podobieństwo kultur ze względu na terytorium obejmujące obszar kilku grup etnicznych lub narodowych. Historyczne formacje więzi German, Słowian, utrzymujące się w postaci ideologii panslawizmu czy pangermanizmu, wyznaczają granice bardziej wyobrażonej niż realnej więzi etnicznej tego typu. Więź etniczna, pokrewna rasowej, ale z nią nieidentyczna, łączy Arabów. Nowy typ zbiorowości kulturowych o dominacji lub znaczącej obecności więzi etnicznej reprezentują ci Amerykanie, Europejczycy czy Latinoamerykanie, którzy deklarują ten rodzaj tożsamości jako najważniejszy albo współrzędny świadomości narodowej. Tożsamości skandynawska, iberyjska, pangermańska, to niektóre rodzaje tożsamości postnarodowej posiadające sens nie tylko analityczny.

Tożsamość religijna lokalnych wspólnot kulturowych ograniczona jest zwykle do terytorium plemiennego, kastowego czy klanowego. Tego typu grupy religijne są w zasadzie lokalnymi wspólnotami etnicznymi o nakładającej się na autonomię plemienną odrębności religijnej. Jest to tożsamość właściwa dla animistycznych form religii, obejmująca elementy magii, mitu, kultu i obrzędów wspólnot autochtonicznych, plemiennych. Szamanizm jest jednym z utrzymujących się rodzajów tej tożsamości kulturowej.

Do tożsamości religijnej grupy narodowej można włączyć syndromy Polaka-katolika, wyznawcy prawosławia na Białorusi czy Ukrainie, ale również Żyda-wyznawcy judaizmu, Japończyka-szintoisty, chińskiego taoisty i konfucjanisty, amerykańskiego protestanta czy irackiego szyity. Tożsamość tego rodzaju jest komponentem i wyróżnikiem różnych odmian nacjonalizmu.

Zuniwersalizowana tożsamość religijna chrześcijan, wyznawców hinduizmu, buddyzmu czy islamu. Granice występowania najbardziej uniwersalnych i powszechnych zbiorowości religijnych określone są przez zasięg oddziaływania poszczególnych wielkich, światowych systemów religijnych.





Tożsamość językowa, która może mieć różny zasięg i znaczenie. Największym rodzajem tożsamości językowej jest identyfikacja z grupą kulturową (subkulturą) poprzez gwarę, dialekt, slang. Języki narodowe wyznaczają zakres tożsamości narodowej. Nowy rodzaj tożsamości określają języki uniwersalne, takie jak angielski, hiszpański czy arabski, stanowiące kontekst do wyłaniania się nowych rodzajów więzi i identyfikacji cywilizacyjnej, międzykulturowej, postnarodowej.

Odrębny rodzaj tożsamości kulturowej wyróżnia mniejszości rasowe, narodowe, etniczne, religijne i językowe. Są to przeważnie zbiorowości pogranicza kulturowego, lokujące się w pobliżu granic terytorialnych sąsiedniego, macierzystego dla mniejszości narodu-państwa. Mniejszości kulturowe posiadają – poza żyjącymi w diasporze grupami etnicznymi o imigracyjnym rodowodzie – terytorialny charakter i aneksacyjny lub kolonialny prawie zawsze rodowód. Powstają w wyniku zmian terytorialnych i przesunięcia granic państwowych. Są to mniejszości w rodzaju niemieckiej w Polsce, akadyjskiej w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych, słowackiej w Czechach czy polskiej na Litwie. Członkowie grup mniejszościowych tworzą i kształtują tożsamość bliższą przeważnie typowi tożsamości „oporu” niż synkretycznej, międzykulturowej identyfikacji typu „projektu”.

Osobny rodzaj tożsamości występuje pośród członków grup o imigracyjnym rodowodzie. Nie są one grupami terytorialnymi, ponieważ zamieszkują kraj osiedlenia, pozostając w rozproszeniu, bez prawa do roszczeń terytorialnych względem konkretnego obszaru w jego granicach politycznych. Imigranci nabierają z czasem charakter dwu- lub wielokulturowy, posiadając dwie ojczyzny, ale jedną w sensie terytorialnym, w postaci ojczyzny „prywatnej”, drugą ideologiczną, której odpowiednikiem jest terytorium społeczeństwa obywatelskiego. Grupy etniczne tego rodzaju występują licznie w zbiorowościach o rodowodzie kolonialnym i migracyjnym, takich jak Stany Zjednoczone, Kanada i Australia. Przykłady takich zbiorowości to skupiska polonijne w Stanach Zjednoczonych, diaspora irlandzka i chińska w świecie, mniejszość romska i żydowska w Polsce. Tożsamość diaspory, eksterytorialna więź kulturowa cechująca imigrantów, jest zawsze międzykulturowa, złożona, synkretyczna.

Tożsamość – w świetle powyższych stwierdzeń – jest rodzajem kulturowego scenariusza, grupowego „programu”, który wiąże personalną, odrębną jednostkę ze społecznym podłożem. Tożsamość jest czymś w rodzaju *softwaru*, w odróżnieniu od przyrodniczego, strukturalnego, społecznego *hardwaru*. Tożsamość wiąże człowieka z kulturą, z życiem społecznym, sytuuje go w świecie znaczeń, symboli, powiązań strukturalnych. Stąd bierze się wiele obszarów tożsamości kulturowej wspólnych, podobnych, nawet identycznych dla członków tych samych grup wspólnotowych i kategorii społecznych. Tożsamość może być zarówno obiektywna, jak i subiektywna. Stanowi następstwo przynależności grupowej, pochodzenia, „przypisania”, jak i wyboru, wynikającego z cech osobistych jednostki. Tożsamość jest powiązaniem indywidualnego, niepowtarzalnego „ja” z kulturowym „my”, „ego” z „superego”, jednostki i grupy. Jest syntezą psychobiologicznego wyposażenia jednostki i kulturowej „ekstencji” zbiorowej. Poprzez tożsamość jednostka czerpie z doświadczeń innych ludzi, należących do wcześniejszych generacji bądź do tej samej lub innych grup





kulturowych. Tożsamość wyrasta w konkretnej przestrzeni, posiada kontekst i tło. Jest lokowana, często na zasadach kontrastu, dychotomii, na tle innych rodzajów tożsamości, definiowanych jako przeciwne, wrogie, cudze, obce, zagrażające naszej integralności osobowościowej i kulturowej (psychokulturowej) albo jako podobne, bliskie, przyjazne, akceptowalne.

Tożsamość, jako rodzaj identyfikacji z dominującą, macierzystą grupą kulturową, wiąże nas nierozzerwalnie z konkretnym środowiskiem społecznym i kulturowym. Czy chcemy tego, czy nie, rodzimy się i stajemy Polakiem, Niemcem, Europejczykiem, albo Romem, Kaszubem czy Kurdem. Akceptujemy w pełni naszą przynależność oraz związaną z nią tożsamość, albo tego nie czynimy. Wzrastanie, pozostawanie w jednorodnym, macierzystym środowisku kulturowym rzadko rodzi postawy i tendencje krytyczne, negatywne, wiodące do sprzeciwu albo odrzucenia własnej tożsamości bądź jej części. Tożsamości nie można bowiem się pozbyć, wyrzucić, można ją jedynie zmodyfikować, uzupełnić, zmienić, ewentualnie zamienić na inną. Ostatnia strategia wydaje się być nierealna, przynajmniej w ramach jednego pokolenia.

Sytuacja się zmienia, gdy nasza rodzima, macierzysta tożsamość kulturowa, oparta na więzi terytorialnej, pochodzeniu, języku, religii, wartościach i symbolach, poddawana jest konfrontacji w zderzeniu z innymi, cudzymi tożsamościami. Konfrontacja ta prowadzi do różnych konsekwencji, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy napotykamy na kultury i towarzyszące im tożsamości większe od naszej, postrzegane jako bardziej atrakcyjne, rozległe, zawierające szerszą ofertę od narzucanej przez naszą grupę.

Tożsamość – jest z jednej strony – czymś „substancjonalnym”, stałym, gatunkowym, niezmiennym, z drugiej jednak – kształtowana i zmieniana pod wpływem otoczenia. Jest nie tylko substytutowna, ale i dystrybutywna, posiada swoje odpowiedniki i zamienniki, relatywizuje się do społecznego kontekstu, ale także możliwości psychofizycznych jednostek.

Tożsamość może być postrzegana jako zjawisko pozytywne, odpowiadające miejscu człowieka w grupie i środowisku społecznym, albo przeciwnie, jako coś krępującego, ograniczającego możliwości rozwoju jednostki. Nabywając poszczególnych elementów tożsamości, zwłaszcza wartości i norm, często kwestionujemy ważność czy sensowność niektórych z nich. Grupa poprzez wywieranie nacisku skłania nas do przyjęcia obowiązującego w niej systemu symbolicznego. Tożsamość jednostki i grupy oznacza nie tylko znajomość własnej kultury, własnego miejsca w świecie, ale także akceptację tego położenia i wiedzy o nim. W momencie, gdy zaczynamy wątpić, kwestionować moc i prawo grupy do narzucania nam określonych sądów i wzorów postępowania, wchodzimy w konflikt z jej zasadami, liderami oraz strażnikami ładu kulturowego. Kwestionując normę obyczajową, narażamy się na potępienie, utratę prestiżu, śmieszność, odrzucenie, ostracyzm. Naruszając normę religijną, podejmujemy ryzyko nie tylko wiekuiętego potępienia, ale także, przykładowo, ukamienowania, ukrzyżowania czy spalania na stosie. Przekraczając normę prawną, bywamy karani grzywną, więzieniem lub innym, wyznaczonym przez kodeksy rodzajem sankcji.

Kwestionowanie, krytykowanie, naruszanie, odrzucanie własnej tożsamości kulturowej jest najczęściej przekroczeniem wszystkich granic normatywnych: obyczajowych, religijnych i prawnych. Tożsamość kulturowa jest konsekwencją istnienia





grupy kulturowej i zarazem koniecznym warunkiem jej istnienia. Odrzucanie tożsamości kulturowej czy jej zmiana, prowadzą do zaniku dotychczasowej, tradycyjnej więzi grupowej.

Tożsamość kulturowa oznacza zgodność jednostki i grupy, wzajemne przyporządkowanie człowieka i zbiorowości, skonfigurowanie cech psychicznych jednostki z normami, wartościami i symbolami kulturowymi. Tożsamość „wpisuje” człowieka w kulturę, nadaje orientację i wiedzę o świecie. Z natury rzeczy pożądanym, pozytywnym modelem podporządkowania jednostki grupie. Jest akceptowana, wartościowana pozytywnie, stanowi źródło wysokiej samooceny i dumy. W przypadku zdecydowanej większości członków grupy kulturowej tożsamość wiąże ich ze sobą wspólnym, wytworzonym przez żyjących i nieżyjących uczestników dziedzictwem. Istnieją przypadki, coraz liczniejsze w sytuacji nakładania się, przenikania, zderzania ze sobą różnych grup kulturowych, częściowego lub całkowitego braku akceptacji dla własnego usytuowania w świecie i grupie. Reakcje niezgody, buntu, kontestowania istniejącego stanu rzeczy.

Tożsamość jest konsocjacyjna, zgodna z wartościami i normami grupowymi. Bywa jednak również z nimi sprzeczna w sytuacjach kryzysów kulturowych, niestabilności struktury społecznej, zagrożenia trwałości grupy z zewnątrz albo ze strony radykalnej mniejszości lub jednostek nonkonformistycznych, domagających się i formułujących alternatywne modele tożsamości kulturowej.

Nonkonformizm, dysonans postaw, kontestacja, sprzeciw, bunt wobec ładu kulturowego prowadzą do zaburzeń, przekształceń, destabilizacji nie tylko w organizacji i strukturze grupy, ale także, albo zwłaszcza, w świadomości jej członków.

Następstwem destabilizacji, dezorganizacji, „płynności”, zmienności kultur w warunkach ponowoczesności są zjawiska przemian tożsamości. Symetria i odpowiedniość tożsamości względem wymogów grupowych jest często w dynamicznych ciągach przemian zachwiana. Asymetria postaw i tożsamości polega na rozbieżności sądów i zachowań jednostki względem oczekiwań większości członków grupy. Rodzą się w takich przypadkach rodzaje tożsamości „odśrodkowej”, zagrażającej stabilności grupy oraz jej integralności i jedności. Wszelkie odstępstwa od kulturowej normy bywają „etykietowane” przez grupę kulturową i traktowane w kategoriach zaprzaństwa, zdrady, psychodewiacji. Asymetria tożsamości i nonkonformizm jednostek jest czymś różnym od Castellsowskiej kategorii tożsamości „oporu”. Jedna i druga zasadzają się na buncie, kontestacji, wyzwaniu wobec dominujących łańdów aksjonormatywnych, przy czym jedna jest zachowawcza, konserwatywna wobec przemian, druga innowacyjna. Jedna dotyczy stosunku całej grupy kulturowej do procesów globalizacji, druga postaw i tożsamości jednostek w konfrontacji z wolą większości członków zbiorowości kulturowej.

Organizacja rozwiniętych społeczeństw industrialnych i postindustrialnych prowadzi do coraz bardziej posuniętej specjalizacji, profesjonalizacji i hierarchizacji ról społecznych. Społeczeństwo coraz częściej i powszechniej traktuje się jak system złożony z elementów o ściśle przypisanych pozycjach i precyzyjnie wyznaczonych funkcjach. Dehumanizacja i depersonalizacja życia społecznego prowadzą do szeregu reakcji obronno-przystosowawczych. Mają one na celu złagodzenie racjonalnych, zimnych





wymogów konwencji i przepisów rządzących organizacją systemu (Znaniński 2001). Jednostki w celu ochrony własnej osobowości, indywidualności i intymności buntują się przeciwko społecznemu systemowi poprzez różne formy kontestacji. Kontestacja oznacza przeciwstawienie się presji organizacji społecznej w wersji głoszonej przez konformistyczną większość. Kontestacja stanowi rodzaj reakcji na istniejący kształt rzeczywistości, sposób zakwestionowania i oprotestowania konkretnej organizacji i kultury. Kontestacja jako forma buntu polega na próbie obrony prawa do indywidualizacji własnej tożsamości kulturowej.

Spółeczny kontekst wielokulturowości posiada swój subkulturowy wymiar, poszerzający spektrum realnych rodzajów tożsamości o wiele alternatywnych, oryginalnych, ekskluzywnych postaci identyfikacji grupowej. Oprócz standardowych, konformistycznych, symetrycznych, „normalnych” rodzajów tożsamości wyłaniają się stosunkowo liczne w procesach globalizacji rodzaje tożsamości niespełniających kryteriów grupowej, kulturowej normy. Ten „nienormalny” – zdaniem Floriana Znanińskiego – typ tożsamości obejmuje zarówno jej negatywne, jak i pozytywne względem grupy kulturowej rodzaje (Znaniński 2001). Jednostki o „nadnormalnej” orientacji i tożsamości przeciwstawiają się normom grupowym w poszukiwaniu nowego, bardziej odpowiedniego wobec wyzwań nowoczesności, alternatywnego sposobu przystosowania. Reagują czynnie, twórczo, innowacyjnie, łamiąc konwencje i kanyony. Jako nonkonformiści narażają się na sankcję grupową, stają się zarazem pionierami, prorokami, rzecznikami nowego ładu kulturowego. Osoby o typie tożsamości „podnormalnej” reagują destruktywnie, negatywnie na zagrożenia stabilności grupy i wyzwania płynące ze strony konformistycznej większości. Typ tożsamości „podnormalnej” – według Znanińskiego – cechuje złoczyńców, wyrzutków, nihilistów, przestępców, ludzi wyrzutek ze swego dziedzictwa, niebudujących alternatywy lecz burzących dotychczasowy ład (Znaniński 2001). Wyłanianie się wielu rodzajów tożsamości „nienormalnej” zachodzi w procesach kontestacji, czynnego bądź biernego przeciwstawiania się normom grupowym. Tożsamość typu kontestacyjnego traktowana bywa przez grupę jako przejaw nie tylko odstępstwa od grupowej normy, ale także zachwiania psychicznej równowagi.

Kontestację poprzedzają alienacja, marginalizacja i substytucja więzi wspólnotowych (Riesman 1996). Alienacji ulegają liczne grupy zmuszone do porzucenia własnego miejsca w świecie. Los taki stał się udziałem wielu zbiorowości podbitych, zdominowanych i wyrzutek ze swojego kulturowego dziedzictwa.

Najbardziej znamienity i dobrze opisany jest chyba proces alienacji Indian północnoamerykańskich, którzy – zdaniem Margaret Mead – „utracili własną drogę” rozwoju kulturowego (Mead 1960: 92), a według Ruth Benedict „kubek, z którego czerpali wodę życia”, uległ rozbiciu (Benedict 2002). Innymi słowy, degradacji, zniszczeniu uległa nie tylko tożsamość kulturowa jednostek, ale całych grup, „niezdolnych” do wpisania się w nowy porządek społeczny, niepodatnych na wymogi globalizacyjne.

Typ tożsamości kontestacyjnej jednostek towarzyszy coraz częściej procesom transformacji struktur społecznych, przemian kulturowych i cywilizacyjnych w warunkach ponowoczesności. Jest jednakże, niezależnie od natężenia, typem uniwersalnym, zjawiskiem towarzyszącym w różnym stopniu wszystkim, nawet najbardziej





ekskluzywnym, zamkniętym i tradycyjnym grupom kulturowym. Typ odszczepieńca, odstępcy, dziwaka, nonkonformisty, buntownika, występuje w każdej grupie kulturowej.

Innym rodzajem alienacji grupowej jest poczucie odszczepienia, zasadzające się na świadomości rosnącej obcości i odmienności osobowościowej czy kulturowej. Dotyczy jednostek i zbiorowości ulegających marginalizacji i przybierających charakter sfrustrowanych, zbuntowanych postaw o dominacji „świadomości negatywnej” (Erikson 1960: 60–61) wobec społeczeństwa. Poczucie obcości przybiera skrajne formy niepokoju i zagrożenia własnej tożsamości (Schuetz 1960), co we współczesnych społeczeństwach kończy się w wielu wypadkach agresją i buntem.

Alienacji towarzyszy marginalizacja jednostek i grup szukających ucieczki od presji systemu społecznego. Zjawiska marginalizacji posiadają uniwersalny charakter. Towarzyszą organizacji grupowej społeczeństw pierwotnych, plemiennie-wspólnotowych, jak i złożonych, heterogenicznych, pluralistycznych społeczeństw przemysłowych. Przybierają różne postacie, lecz ich generalną cechą jest istnienie osobników i grup nieuczestniczących w tak zwanym „normalnym” życiu społecznym. Uczestnikami swobodnego marginesu społecznego i kulturowego stają się ludzie niepotrzebni, zbędni z punktu widzenia funkcjonalności systemu. Typowe i nietypowe, zwykłe i niezwykłe – różne bywają rodzaje społecznych marginesów. Jedne są akceptowane i tolerowane przez normy obyczajowe i prawne, inne odrzucane i represjonowane, lecz występują w każdym typie społeczeństw jako sposób na życie dla tych jednostek, które nie znajdują dla siebie miejsca w obrębie systemu. Lokują się więc na jego obrzeżach lub poza nim, tworząc najczęściej grupy subkulturowe o alternatywnych wzorach organizacji. Podstawą takich subkultur są więzi typu wspólnotowego.

Tożsamość kontestacyjna związana jest nierozdzielnie z kategorią nietypowości, nienormalności, odstępstwa od wzorów, oryginalności, nieposłuszeństwa, nieprzestrzegania bądź wręcz przekraczania oraz łamania norm społecznych. Zjawiska nonkonformizmu, buntu, oporu rodzą osobowości oraz tożsamości o marginalnych, „odśrodkowych”, nietypowych, niedostosowanych, nonkonformistycznych, maniakalnych i psychodewiacyjnych charakterystykach. Zjawiska kontestacji, różnych form społecznego niedostosowania i kulturowego, uświadamianego buntu wyłaniają idoli, proroków, świętych, przywódców, wariatów i szaleńców, geniuszy, buntowników i rewolucjonistów, „popaprańców” i „świrów”, nawiedzonych wizjonerów oraz ztwardziałych grzeszników, odszczepieńców i renegatów, jak i „wybranych”.

Gustaw Balandier w swojej typologii tożsamości oraz osobowości kontestacyjnych lokuje uczestników kultury:

1. Obojętnych wobec wyzwań, tendencji buntowniczych i ruchów protestu, konformistów, oportunistów, podporządkowanych, normalnych, przeciętnych obywateli;
2. Neutralnych, pozostających na uboczu, obserwatorów, zwolenników bądź przeciwników kontestacji, lecz zachowujących dystans oraz powściągliwość emocjonalną oraz behawioralną;
3. Wydziedziczonych, osobników „wyzutych” ze swego dziedzictwa.

Kategoria ta obejmuje ludzi zdeklasowanych, zmarginalizowanych, wykluczonych ze społecznego albo kulturowego dziedzictwa. Spośród takich osobników rekrutuje się wielu kontestatorów biernych, ignorujących nakazy systemu, outsiderów, wyrzut-





ków i wygnańców; 4. Odszczepieńców, czyli kontestatorów, świadomie (choć nie zawsze dobrowolnie) stojących w opozycji wobec grupy kulturowej.

Zdaniem Balandiera ostatni typ jest kategorią kontestatorów, obejmuje jednostki o tożsamościach nietypowych, asymetrycznych (Balandier 1984: 204–205). Robert Merton wyróżnia typy: konformistów, nonkonformistów, buntowników, uciekinierów, rytualistów. (Merton 1982: 203). Ludzie o typach tożsamości konformistycznej stanowią zdecydowaną, przytłaczającą większość w każdej grupie kulturowej. Nonkonformiści, buntownicy, uciekinierzy, to ci członkowie grupy, którzy konstruują nieakceptowane w pełni przez grupę rodzaje identyfikacji. Emil Durkheim stosował w takich przypadkach pojęcie „osobowości anomijnej” (Durkheim 1897), zaś Max Weber „charyzmatycznej” (Weber 1984).

Analiza tożsamości typu kontestacyjnego znalazła szczególne miejsce w psychoanalizie oraz teorii „podstawowych typów osobowości” Margaret Mead oraz Ruth Benedict. Psychoanalityk Erik H. Erikson wymienia osobowości o pozytywnej i negatywnej tożsamości kulturowej (Erikson 1960). David Riesman wyróżnia i opisuje „człowieka o tożsamości jednowymiarowej”, przeciwstawiając go „człowiekowi wielowymiarowemu” (Riesman 1971). Typologię tę przejął, rozwinął i spopularyzował Herbert Marcuse (Marcuse 1994). Theodore Adorno wyodrębnił typ osobowości „autorytarnej” (Adorno 1950), kształtującej tożsamości konformistyczne, oportunistyczne, podporządkowane normom grupowym.

Każda kultura wyłania i kształtuje własne rodzaje tożsamości i osobowości kontestacyjnych, wyrosłe na gruncie określonej – zazwyczaj zasadzającej się na przeciwstawieniu – orientacji względem wartości i norm grupowych. Ich natura i rola polegają na odwróceniu relacji grupa/jednostka i interpretacji zjawisk z punktu widzenia indywidualnych dążeń i potrzeb człowieka. Podstawowymi kategoriami analizy stają się wtedy: świadomość jednostek, postawy, tożsamość kulturowa. Tożsamość członka grupy krewniaczej, wspólnoty rodowo-plemiennej, klanu, nie pozostawia wiele miejsca na odstępstwa od tradycji kulturowej. Tradycja ta opiera się na rytuale, kulcie, sekwencjach powtarzalnych, przestrzeganych, uważanych za „odwieczne” i „uświęcone” działań i praktyk. Odstępstwo od normy kulturowej jest natychmiast dostrzegane i interpretowane jako zagrażające stabilności grupy, ale może też być dopuszczalne. Nonkonformizm w grupach prenarodowych posiada wyraźnie wyznaczone granice. Związek jednostki z grupą jest nierozzerwalny i bardzo silny.

Tożsamość „kontestacyjna”, próby kwestionowania niektórych „przepisów” grupowych, norm i sposobów osiągnięcia wartości stają się częstsze w kulturach narodowych, chociaż ich natężenie i charakter zależą w bardzo dużym stopniu od poziomu rozwoju politycznego i gospodarczego. Rola tożsamości typu kontestacyjnego rośnie w miarę złożoności kultur, poziomu ich heterogeniczności, synkretyzmu, stopnia uniwersalizmu.

Istnieje wiele rodzajów tożsamości kontestacyjnej. Pomimo tego, że zaliczane są do jednego typu, przyjmują różnorodne, niepowtarzalne niejednokrotnie postacie. Proponowana przeze mnie kategoryzacja tożsamości kontestacyjnej ma jedynie spełniać funkcję opisową.





Kategoryzacja tożsamości kontestacyjnych dotyczy znanych indywidualnych egzemplifikujących przypadki nastawień buntowniczych, kontrowersyjnych oraz nietypowych. Pośród tożsamości kontestacyjnych wyróżniają się następujące kategorie (Paleczny 1997):

Wizjonerzy. Zaliczam do niej osoby, które swoją postawą, twórczą aktywnością, stylem życia antycypowały, poprzedzały kryzysy społeczno-kulturowe i torowały drogę dla nowych idei poprzez wpływ swych całościowych utopii, wizji nowego ładu na terenie sztuki czy poezji na całą generację rówieśników i potomnych. Wszyscy utopiści czy wielcy filozofowie zaliczeni być mogą do szczególnego rodzaju wizjonerów, oddziałujących do dziś na świadomość i kulturę ludzką poprzez podtrzymywanie iluzji i mirażu społeczeństwa idealnego, budzenie wiary w możliwość konstrukcji systemu zapewniającego szczęśliwość i doskonałość.

W latach 50. i 60. pojawili się kontestatorzy–wizjonerzy oddający w kongenialny sposób ducha czasów i niepokój związany z narastającymi przyczynami kryzysu społecznego. Wizjonerami dla pokolenia „dzieci-kwiatów” stali się m.in. Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Paul Goodman, Timothy Leary.

Jack Kerouac, Allen Ginsberg czy Paul Goodman wywodzili się z pokolenia poprzedzającego masowy bunt hipisów, z formacji *beatników*, zaliczanych do awangardy kontestacyjnej w latach 50. i 60. Jako pierwsi czynnie przeciwstawili się amerykańskiemu stylowi życia, ostentacyjnej konsumpcji, hipokryzji, biurokracji, instytucjonalizacji i przemocy w życiu publicznym. Ich deklaracje estetyczne – w tym literackie i poetyckie – należą dziś do klasyki kontestacji. Swoimi postawami i działaniami utorowali drogę dla nowych wizji ładu społecznego, przejętych dekadę później przez hipisów.

Timothy Leary był zarówno wizjonerem, jak i kapłanem oraz prorokiem nowej wiary. Uczynił z narkotyków rodzaj sakramentu, rytualnego środka psychodelicznej ekstazy, narzędzie wyzwolenia wiodące do szczęścia. Nadał mu funkcje symbolu i atrybutu kontestacji. Jego podejście do narkotyków było swoistego rodzaju wizjonerstwem i religią. Oddawało przy tym nastroje kontestatorów i ideologizowało rolę używek w ruchu hipisów i osobników poszukujących sposobu na zrzućcie społecznego brzemienia zniewolenia.

Prorocy. Do tego typu zaliczyć można ludzi, którzy nie tylko oddali ducha czasu, skanalizowali tendencje buntownicze i odśrodkowe, ale swoją działalnością, charyzmą i postawą doprowadzili do upowszechnienia nastrojów kontestacyjnych i nadania im formy ruchu społecznego. Za przynależną do tej kategorii kontestatorów uważam osobę Martina Luthera Kinga.

Martin Luther King został prorokiem „Czarnej Ameryki”, głosicielem ewangelii równouprawnienia i odkupienia dyskryminowanych kolorowych Amerykanów, pokojowego współistnienia przedstawicieli różnych ras. Stał się jednocześnie męczennikiem i świętym kontestacji.

Prowokatorzy. Jest to jeden z najczęściej występujących typów kontestatorów. Zaliczam do niego ludzi, którzy w jakikolwiek sposób: gestem (słynny „gest Kozakie-





wicza”), wyglądem, czynem, postawą, skłaniają bądź zmuszają do reakcji. „Skandalisci”, „happenerzy” czy „zadymiarze” to podtypy tej kategorii. Prowokatorzy celowo i świadomie podejmują określone działania prowadzące do wywołania gwałtownej reakcji praworządnej większości. Chodzi zwykle o zachowania kontrowersyjne, heretyckie, obrazoburcze, świętokradcze, idące „pod prąd” panujących konwenansów. Symbolem tego typu kontestatorów stali się m.in. *Provos* w Holandii, podejmujący na przełomie lat 50. i 60. skandalizująco-prowokatorskie akcje artystyczne i propagandowe. Do kontestatorów tego typu należeli również surrealiści francuscy czy anarchiści z kręgu *Pomarańczowej* – w tym również i jej polskiej wersji – *Alternatywy*. Prowokatorami byli Leopold Tyrmand, ale i Czesław Niemen. Największym prowokatorem lat 80. stał się w Polsce „Major” Waldemar Fydrych.

Prowokatorzy to w przeważającej mierze kontestatorzy kulturowi realizujący swe cele poprzez artystyczne środki wyrazu. Stąd Salvadora Dali czy Stanisława Ignacego Witkiewicza również zaliczyć można do typu „ludzi fermentów”, ludzi-prowokatorów.

Ideolodzy. Do tego typu kontestatorów zaliczam jednostki, które w trakcie tworzenia się i intensyfikacji ruchu protestu wzięły na siebie rolę przywódców duchowych, ideologów, wyrazicieli przyczyn i celów kontestacji. Przypadek Herberta Marcusa czy liderów *Nowej Lewicy* amerykańskiej dowodzi, że kontestatorzy–ideolodzy nie zawsze znajdują się w samym centrum ruchu. Z kolei rola innych, takich jak Daniel Cohn-Bendit czy Tom Hayden uczyniła z ideologów przywódców ruchów kontestacyjnych.

Rewolucjoniści. Typ rewolucjonisty to jeden z najczęstszych i najbardziej rozpowszechnionych w dziejach kontestacji. Są to głównie kontestatorzy kwestionujący zasady struktury społecznej i sposób organizacji produkcji czy dystrybucji dóbr ekonomicznych. Rewolucjonistami byli zarówno Włodzimierz Iljicz Lenin, jak i Che Guevara. Kontestatorzy–rewolucjoniści należą do najbardziej radykalnych i czynnych burzycieli porządku społecznego.

Opozycjoniści. Ten typ kontestatorów wyodrębniony jest w celu przeciwstawienia go kategorii rewolucjonistów. Opozycjoniści działają w ramach systemu, poruszają się głównie w obszarze dozwolonym przez normy prawne, pragnąc pozostać legalistami, reformatorami. Posługują się więc środkami pokojowymi, raczej perswazją, biernym oporem, unikaniem pełnienia narzuconych im funkcji i ról. Opozycjoniści są dominującym typem kontestatorów politycznych. W przeciwieństwie do rewolucjonistów (choć w rzeczywistości rewolucjoniści również stanowią część jakiejś opozycji) nie dążą do gwałtownego, zbrojnego obalenia systemu, lecz do jego przekształceń i modyfikacji w zakresie oferowanych przez system możliwości prawnych, organizacyjnych i politycznych. Reprezentantami tego typu kontestatorów są bez wątpienia Jacek Kuroń i Adam Michnik.

Przywódcy ruchów kontestacyjnych. Ta kategoria kontestatorów jest w jeszcze większym stopniu niejednorodna niż pozostałe. Do przywódców zaliczyć moż-





na bowiem nie tylko liderów i rzeczników haseł wywrotowych, ale także proroków, ideologów, wizjonerów czy rewolucjonistów. Wyodrębniam ten rodzaj tożsamości kontestacyjnej, aby uchwycić funkcje organizatorską i przywódczą niektórych kontestatorów. Ludzie tacy pełnią rolę liderów, wodzów, przywódców charyzmatycznych. Często ich rola ulega utrwaleniu i spotęgowaniu po spełnieniu się celów kontestacji. Charles Manson, David Koresh czy James Jones to przypadki przywódców charyzmatycznych, totalnych. Cechy tego typu spełniają jednak także przywódcy polityczni w rodzaju Lecha Wałęsy, czy społeczni, tacy jak Jerzy Owsiak.

Idole. James Dean pozostał w zbiorowej pamięci Amerykanów – i nie tylko – jako ucieleśnienie buntownika przeciwko zhierarchizowanemu, zakłamanemu, tradycyjnemu, konsumpcyjnemu, biurokratyzowanemu społeczeństwu. Stał się idolem nie tylko dla kontestatorów.

Rolę idoli pełnią najczęściej osoby przypadkowe, wykreowane przez media masowe na bohaterów zbiorowych. Wyrażają one pragnienia ludzkie za pomocą kreacji określonych wzorów osobowych bohaterów filmów telewizyjnych czy kinowych. Bardzo często idolami stają się muzycy zespołów rockowych. Idolami stali się m.in. Bob Dylan, John Lennon, Mick Jagger. Zostali oni „wkomponowani” w obręb masowej kultury, ale zaczęli jako przedstawiciele „dzieci-kwiatów”. Tak samo, jak Jimi Hendrix, Janis Joplin czy później Jim Morrison i Kurt Cobain. Idole pociągają za sobą rzesze fanów, wielbicieli i naśladowców, doprowadzają do umasowienia ruchu kontestacyjnego.

Święci. Typ funkcjonujący głównie na gruncie religijnym. Lecz nie tylko. Oprócz kontestatorów takich przykładowo, jak św. Franciszek z Asyżu, funkcjonują ludzie święci pokroju Mahatmy Gandhiego, który stał się dla Indusów kimś pośrednim między prorokiem a bóstwem. Kontestatorzy naznaczeni charyzmą „świętości” nie potrzebują do tego kościelnego namaszczenia. Świętymi stają się również dla członków grupy wyznaniowej kacerze i heretycy, twórcy sekt i grup kultowych.

Męczennicy. Kontestatorzy z natury rzeczy bywają dyskryminowani, poniżani, deprecjonowani, zwalczani przez kwestionowany przez nich system. Historia kontestacji pełna jest ofiar prześladowań, męczenników, ludzi oddających życie za swe niespełnione ideały. Do tej kategorii należą zarówno Malcolm X, jak i ksiądz Popiełuszko. Męczennicy bywają często po śmierci gloryfikowani, zwłaszcza jeżeli stracili życie w obronie zasad wiary.

Maniacy. Typ kontestatorów występujący przeważnie w dramatycznych sytuacjach i okolicznościach. Zaliczam do niego ludzi zdeterminowanych, obsesyjnie i chorobliwie owładniętych swą misją kontestatora, gotowych do wszelkich przedsięwzięć w imię własnych przekonań. Ludzie tacy za wszelką cenę pragną dowieść innym siły własnych przekonań. Wierzą w nie bezgranicznie i bezkrytycznie. Prekursorem, genotypem takich osobników jest prawdopodobnie Herostrates. Egzemplifikacją maniaków–kontestatorów mogą być we współczesnym świecie przywódcy i członkowie sekt *Świątynia Ludu* czy *Grupy Dawidowej* Koresha. Wybrali oni autodestrukcyjne





sposoby własnego sprzeciwu bądź wyboru „lepszego” i „idealnego” przyszłości. Zbliżonym do tej kategorii typem są także desperaci i straceńcy. Warto wspomnieć o tym rodzaju ludzi, gdyż są to jednostki gotowe na wszystko, podejmujące każde działania, nawet te prowadzące do kalectwa czy śmierci.

Prowodyrzy. Prowodyr łączy w sobie cechy przywódcy, ideologa i wizjonera. Czasem jest to osoba przypadkowa, anonimowa, prowadząca grupę do podjęcia skrajnych metod działania. Zwykle jednak prowodyrami są osobnicy o silnej charyzmie bądź nieprzeciętnej aktywności i osobowości. Do kategorii tej zaliczyć można – jak sądzę – Marka Kurzyńca, inspiratora i inicjatora wielu akcji anarchistycznych, lidera *Międzymiastówki Anarchistycznej*.

Odszczepieńcy. Zarówno dobrowolni, jak i przymusowi. Odszczepieńcy są rodzajem wyrzutków społecznych, rekrutują się spośród wygnańców, uciekinierów, zdrajców, odstępców od wiary. Wszyscy schizmatycy i banici stają się odszczepieńcami. Nieliczni pociągają czasem za sobą innych, tworząc grupy subkulturowe peregrynujące – tak jak swego czasu mormoni – w poszukiwaniu własnej „ziemi obiecanej”. Przypadki odszczepieńców były znane już w starożytności, w osobach Diogenesa czy Sokratesa. Za odszczepieńców można uznać również licznych obecnie członków osobnych grup wyznaniowych mennonitów, shakersów czy kwaków. Za szczególnie rodzaj „odszczepieńców” uchodzili w Polsce emigranci polityczni, uciekinierzy wojenni i powojenni, traktowani przez system społeczno-kulturowy komunizmu jako renegaci i zdrajcy.

Wywrotowcy. Są osobnikami celowo i świadomie głoszącymi niezgodę wobec istniejących warunków życia i wolę ich zniesienia. Wywrotowcy to na ogół ci sami ludzie co rewolucjoniści, terroryści czy radykałowie. Wywrotowcom jednak z zasady nie udaje się spełnić własnych dążeń. Kończą oni zazwyczaj jako rozczarowani, zdeklasowani idealiści albo czynni członkowie ugrupowań terrorystycznych. Wywrotowcami zostają ludzie inaczej niż większość postrzegający sens funkcjonowania norm społecznych. Byli nimi zarówno Spartakus, jak i Waldemar Fydrych „Major”.

Heretycy. Typ kontestatorów częsty i znany w grupach wyznaniowych i kościołach. Kacerze, „sekiarze”, „zaprzańcy” to kategoria znana i rozległa, obejmująca bardzo liczne kategorie uczestników różnych systemów religijnych rzucających wyzwanie panującemu łaadowi, a zarazem tworzących jego alternatywę. Za heretyków na gruncie dominującej religii uznawani bywali święci twórcy nowych grup wyznaniowych, zrywających z panującą tradycją.

Outsiderzy. Ludzie marginesu, wyrzutki społeczne, żebracy, kryminaliści, narkomani, włóczędzy, bezdomni, wagaundy, „ludzie zbędni”, niepotrzebni nikomu – używając parafrazy – „odrażający, brudni i źli”. Każda kultura posiada swój własny margines zachowań, światopoglądów i tożsamości, na którym lokuje ludzi nieprzystających do grupowej normy, definiowanych jako „inni”, „nienormalni”. Społeczny





i kulturowy margines jest pełen osobników o dziwnych, nietypowych, niestandardowych poglądach, zachowaniach i tożsamościach.

Fani. Wyznawcy określonej ideologii i członkowie grup subkulturowych, uczestnicy ruchu protestu będący wielbicielami któregoś z przywódców, naśladowcy idoli i wyznawcy „świętych”. Stosunkowo liczna kategoria anonimowych, często sporadycznych, okazjonalnych kontestatorów. Najbardziej wyrazista kategoria występująca w masie, w zbiorowościach typu publiczność. Szczególnym rodzajem kontestatorów tego typu są kibice, członkowie „zadym”, uczestnicy festiwali muzycznych i innych form kontestacji masowej. Tożsamość fanów wiąże się z osobą i postawami ich idoli, sportowców, gwiazd muzyki rockowej, filmu. Toni Morrison, Kurt Cobain czy David Beckham to idole kultury młodzieżowej, znajdujący naśladowców i fanów twórcy nowych stylów życia oraz rodzajów tożsamości uniwersalizowanej.

Wybrańcy (wybrani). Stosunkowo mało rozłączna od innych, lecz warta odrębnego wyróżnienia kategoria kontestatorów, uznawanych bądź uznających się za naznaczonych piętnem misji dziejowej, koniecznością spełnienia określonego zadania. Są to jednostki nawiedzone, żyjące w przekonaniu spełniania ważnej misji społecznej lub dziejowej. Czasem stają się również prorokami lub świętymi. Najczęściej mają jednak status dziwaków, cudaków i odmieńców.

Powyższa typologia wskazuje jedynie na dominację pewnych elementów charakterystyki osobowościowej oraz tożsamościowej wśród kontestatorów. W rzeczywistości bowiem typ tożsamości kontestacyjnej obejmuje cechy wszystkich wymienionych i niewyróżnionych rodzajów.

Kontestatorzy rzadko pozostają anonimowi, nieznani, przeciętni. Ich celem jest właśnie podkreślenie własnej indywidualności, zaznaczenie swej odrębności, autoidentyfikacja poprzez wzbudzanie reakcji innych. Dlatego stają przeważnie w świetle kamer, przywdziewają szokujące nieraz ubiory, stosują wyrazistą i rzucającą się w oczy symbolikę. Bywają obiektem dyskusji, stają pod pręgierzem opinii publicznej, znajdują się w ogniu krzyżowych reakcji przychylności albo wrogości, uwielbienia bądź odrazy. Dlatego też osobnicy kontestujący system muszą się cechować pewnymi przymiotami, predyspozycjami psychicznymi. Reprezentują rzadko spotykane i oryginalne typy osobowości.

Z zasady dominują wobec kontestatorów reakcje nieprzychylne, negatywne, krytyczne, ujemne. Kontestatorzy postrzegani są bowiem jako burzyciele porządku społecznego, jednostki zagrażające stabilności i funkcjonalności ustalonych reguł postępowania. Dlatego potępiani bywają nie tylko przez instytucje stojące na straży systemu, ale zwykłych ludzi odczuwających na widok kontestatorów dyskomfort psychiczny i zagrożenie dla własnej wygodnej egzystencji. Kontestatorzy wzniecają konflikty, atakują ustalone autorytety, kwestionują przywileje jednych i obowiązki drugich, wzniecają niepokoje społeczne.

Typy tożsamości konformistycznej i nonkonformistycznej nakładają się w pewnym stopniu i sensie na typy tożsamości konserwatywnej i innowacyjnej. Z punktu widzenia stosunku jednostek do systemu społeczno-kulturowego można wyodrębnić





wiele innych jeszcze typologii. Dzielą one jednostki kontestacyjne na konserwatystów, innowatorów, buntowników, rytualistów i odmieńców. Typologie te zostały jednak w znacznym stopniu zaadaptowane i omówione na terenie nauk społecznych, choćby w pracach cytowanych już wcześniej Gustawa Balandiera czy Roberta Mertona.

Konserwatyści to ludzie, którzy kontestują „nowy”, tworzący się w miejsce poprzedniego, starego porządku ładu i system. Są to apologetycy starych wartości, zwolennicy minionych, znanych dobrze układów. Przywiązani są do starego systemu z różnych powodów, zarówno praktycznych, jak i ideologicznych. Do typu konserwatystów zaliczają się także rytualiści, fundamentaliści religijni czy społeczni, ortodoksi, zwolennicy i wyznawcy minionych formacji społecznych oraz światopoglądowych. Kontestatorami konserwatywnymi są tak monarchiści, jak i rasiści (np. członkowie *Ku-Klux-Klanu*), tak neofaszyści, jak i ideowi komuniści i ultrapravicowcy, ortodoksyjni Żydzi, i fundamentaliści islamscy czy postkomunistyczni spadkobiercy zasad autokratyzmu i totalitaryzmu. Kontestatorzy konserwatywni są niewolnikami tradycji, dziedzictwa, wiary. Kształtują osobowości fanatyczne, tworzą ślepych wyznawców i orędowników doktrynalnego ładu, który minął, odszedł do lamusa historii. W skrajnych przypadkach pragną oni jego przywrócenia i restauracji. Na ogół jednak hołdują swym wartościom w zamkniętych grupach subkulturowych. W zdecydowanej większości przypadków kontestatorzy konserwatywni tworzą ezoteryczne, tajemne, zakonspirowane ugrupowania o hierarchicznym charakterze i wielopoziomowej organizacji.

Kontestatorzy innowacyjni nie dążą do utrzymania czy przywrócenia starego porządku, lecz mają na celu coś zupełnie przeciwnego, przekształcenie, modyfikację, rekonstrukcję systemu i uzupełnienie go o nowe elementy bądź nadanie mu nowego kształtu. Osobnicy o dominacji cech tego typu nie oglądają się za siebie, lekceważą przeszłość i tradycję, traktują ją jako zbędny balast. Odrzucając – choć nie we wszystkich przypadkach – dziedzictwo kulturowe, koncentrują się na przyszłości. Pośród kontestatorów zaliczanych do tego typu znajdują się twórcy (poeci, muzycy, pisarze, artyści, uczeni), gwiazdy kina, teatru, estrady, odkrywcy, wynalazcy, geniusze i reformatorzy. Kontestatorzy innowacyjni nie koncentrują się na samym akcie protestu, negacji, odrzucenia, lecz traktują swój bunt instrumentalnie, jedynie jako środek prowadzący do celu. Kontestacja staje się w takich przypadkach sposobem realizacji dążeń, formą wyrażania nowych idei, zasadą organizacji działań, zachowań oraz postaw. Kontestatorzy innowacyjni rzucają wyzwanie panującemu porządkowi. Częściej ponoszą przy tym porażki niż sukcesy. Stanowią rodzaj katalizatora, regulatora, zaworu bezpieczeństwa dla zamkniętego szczelnie, niekiedy kipiącego kotła ludzkiej kultury. Pełnią rolę zaczynu, fermentu, akceleratora skostniałych układów i nadają buntowniczym działaniom kierunek, a także określony sens.

Buntownicy, ludzie występujący przeciwko standardowym, utartym schematom kształtowania tradycji i tożsamości kulturowej są typem statystycznie częstym i licznym. Buntownicy traktują przeważnie kontestację bardziej autotelicznie niż instrumentalnie. Interesują ich raczej sam sprzeciw, protest, bunt niż ich przyczyny czy skutki. Koncentrują swą główną działalność na ekspresji postaw, pragnąc poprzez bunt zaznaczyć własną obecność, podnieść poczucie podmiotowości i wartości.





Buntownicy traktują kontestację jako cel sam w sobie, jako formę egzystencji, rodzaj aktywności życiowej. Do buntowników zaliczani są odszczepieńcy, wygnańcy, uciekinierzy, anarchiści, wywrotowcy, opozycjoniści, rewolucjoniści, terroryści. Buntownicy podatni są także na przejmowanie każdego typu ideologii, od konserwatywnych po innowacyjne.

Jako ostatnią kategorię w tej typologii wymienić można typ „odmieńców”, jednostek niepodobnych pod jakimś względem do innych. Wyróżniają ich zwykle określone cechy fizyczne lub psychiczne, predyspozycje charakteru, skłonności, odmienność wyglądu. „Odmieńcy” istnieją w każdym typie społeczeństwa. Od dziwaków, cudaków, poprzez karłów, „grubasów”, „pederastów”, po wariatów, „świrów” czy „oszołomów”. Do kategorii tej da się zaliczyć także pod pewnymi względami narkomanów, alkoholików, notorycznych przestępców, żebraków, włóczęgów. Do odmieńców zaliczyłbym także na przykład wiedźmy, szamanów, cudotwórców, uzdrowicieli czy okultystów. Wiele jest przyczyn odmienności. Odmienność nie jest przy tym tożsama z obcością. Odmienność rodzi się w grupie, jest cechą i składnikiem systemu. Fakt ten ściąga na głowy „odmieńców” rodzaj naznaczenia, napiętnowania. Każdy odmieniec bywa opatrzony etykietą, zmuszony do podporządkowania się konwencji, ulokowany na specjalnym – wcale nie uprzywilejowanym – miejscu w systemie. Nie każdy rodzaj odmienności bywa społecznie wybaczony i tolerowany. Niektórzy ludzie stają się odmieńcami nie na skutek dziedziczenia określonych cech lecz z wyboru, dobrowolnie nakładając na siebie etykietę odstępcy. Co więcej, jednostki takie pragną się wyróżniać, rzucać w oczy. Stąd u kontestatorów często rodzą się tendencje do podkreślania własnej odrębności, demonstracji odmienności, oryginalności i marginalności. Długie włosy i bose stopy hipisów otwierają jedynie długą listę obiektów czy zachowań symbolicznych, pełniących te same funkcje co czuby u punków czy łyse głowy u skinów.

Osobowość kontestatorów, podobnie jak ich tożsamość kulturowa zależy od wielu różnorodnych czynników biologicznych i społecznych. Określana bywa przez fakt urodzenia w konkretnej grupie, ale również przez predyspozycje i zdolności indywidualne jednostki. Trudniej jednakże stać się kontestatorem w systemach o sztywnych, ściśle przypisanych i ustalonych wzorach ról, interakcji i wyznacznikach struktury społecznej. Trudność ta graniczy niejednokrotnie z niemożliwością, zwłaszcza zaś wszędzie tam, gdzie u podwalin systemu leżą wiara, tradycja i rygor. Najtrudniejsze do kontestowania i zmiany bywają społeczeństwa zorganizowane w oparciu o zasady religijne, zasadzające się na aksjomatach wiary religijnej i irracjonalnych systemach światopoglądowych. Struktura kastowa w Indiach pozostaje od tysiącleci nienaruszona. Pariasowi pozostaje tylko jeden rodzaj kontestacji: wiara w reinkarnację i pośmiertną wędrówkę dusz.

Płynie stąd wniosek, że typ osobowości kontestacyjnej zależy również w dużej mierze od charakteru społeczeństwa i jego kultury. Niewątpliwie zatem pierwsza dychotomia, jaka się za tym kryje polega na odróżnieniu kontestatorów świeckich od religijnych, opozycjonistów od rewolucjonistów, odmieńców od wyklętych, zdrajców od zaprzańców, naznaczonych od potępionych, złoczyńców od grzeszników, idoli od świętych, reformatorów od heretyków, skazańców od męczenników. Granica po-





między *sacrum* i *profanum* nie jest nigdy ściśle określona. Często te dwa porządki nakładają się na siebie. Dzieje się tak zwłaszcza w dziedzinach ustalania wartości, podziału władzy, zdobywania uprawnień do tworzenia kodeksów postępowania. Niemniej istnieje wyraźna jakościowa różnica pomiędzy tymi, którzy naruszyli prawa systemu stworzonego przez ludzi i tymi, którzy kwestionują zasady ustalone przez Boga i Kościół. Kontestator świecki, obywatelski, polityczny, opozycjonista, rewolucjonista, buntownik, hipis – bywają potępieni i zgubieni za życia. Heretyk, odstępcza, zaprzaniec, kacierz – także są potępieni i straceni za życia, ale sankcja ta rozciąga się na egzystencję pozagrobową. Dlatego historia ludzkości notuje o wiele więcej przypadków kontestatorów świeckich niż religijnych. Mimo ponadczasowości i surowości sankcji religijnej nie brakuje jednak również tych drugich.

Przeciwstawienia w rodzaju: święte/świeckie, boskie/ludzkie czy państwowe/kościelne nakłada się na inne dychotomie w rodzaju formalne/nieformalne, instytucjonalne/nieinstytucjonalne, indywidualne/grupowe. Restrykcyjne, totalitarne, autokratyczne i centralistyczne systemy społeczne ograniczają zakres możliwej kontestacji grupowej. W społeczeństwach takich częstsze są natomiast przypadki funkcjonowania osób o odmiennych typach osobowości. Kontestacja przenosi się w sferę jednostkowego, skrywanego pod przykrywką odmienności buntu. Instytucje totalne takie, jak więzienie czy armia sprzyjają powstawaniu subkultur nieformalnych, które stwarzają ich członkom namiastkę albo „protezę” wolności osobistej. Lecz kontestacja taka nie może wykraczać poza ściśle określone zasady systemu. Każdy akt protestu wykraczający poza dyscyplinę, regulamin, klauzurę spotyka się ze zdecydowaną i jednoznaczną reakcją instytucji.

Podziały na „praworządnych” i „karnąbrnych”, grzecznych i niegrzecznych, grzeszników i bogobojnych, podporządkowanych i niepodporządkowanych, posłusznych i nieposłusznych, zdyscyplinowanych i niezdyplinowanych, wolnych i zniewolonych, pogodzonych i zbuntowanych, niezależnych i zdominowanych nie zawsze są jednak dwubiegunowe, dychotomiczne i spolaryzowane. Najczęściej zaś ulegają w rzeczywistości gradacji i relatywizacji. Za „karnąbrnych” zostają uznani przeważnie tylko ci, którzy przekraczają granice tolerancji systemu. To oni są poddawani zabiegom etykietowania, naznaczania, piętnowania, obejmowani sankcją prawną bądź religijną, obkładani klątwą, inwigilowani, izolowani, wyganiani, zamykani w gettach, więzieniach i obozach, ograniczani nadzorem, dyskryminowani. Nieliczne przy tym jednostki spotykają się z czynną, restrykcyjną reakcją systemu. Zwykle każde społeczeństwo określa indywidualne i zbiorowe ramy tolerancji, stawia granicę pomiędzy osobowością dewiacyjną a buntowniczą, destrukcyjną a kontestacyjną.

Osobowości uznane za dewiacyjne, chore, patologiczne stają się przedmiotem zainteresowania psychologów, psychiatrów, ale też pedagogów, prawników, policjantów i sędziów. Kontestatorzy bywają często utożsamiani z przestępcami, osobnikami dewiacyjnymi, z jednostkami patologicznymi. Bardzo wąska granica dzielić może proroka od hochsztaplera, wodza od tyra, ideologa od maniaka, skinheada od chuligana, hipisa od nieroba, wizjonera od oszusta, mordercy od terrorysty. Dlatego też kontestatorzy wystawiają się na nieustające ryzyko etykietowania, kategoryzacji i specjalnego traktowania. Aż do dyskwalifikacji i odrzucenia. Od naznaczenia czy





napiętnowania jest już tylko jeden krok do więzienia, szpitala dla umysłowo chorych, zesłania, wygnania czy uśmiercenia. Jednak równie niewielki dystans dzieli czasem kontestatorów od bogactwa, sławy, gloryfikacji i uwielbienia.





ROZDZIAŁ 3

Kształtowanie tożsamości

Tożsamość kulturowa jest „produktem”, wytworem grupowym. Wiąże jednostkę z kulturą, z grupą, z systemem więzi wspólnotowej i zrzeszeniowej, lokując ją w sieci pozycji i ról związanych z płcią, kolejnością urodzenia, wiekiem, rasą, przynależnością rodową, plemienną, etniczną, narodową i cywilizacyjną. O jej treści, formie, trwałości lub podatności na zmiany, stabilności bądź zmienności decydują dwa procesy: nabywania oraz przekształcania tożsamości.

Proces nabywania i formowania tożsamości kulturowej odbywa się w dzieciństwie i wieku młodzieńczym. Zjawiska te badają i analizują psychologia, psychiatria, pedagogika, socjologia wychowania. Determinizm kulturowy w formowaniu tożsamości uwypatniony jest w teoriach antropologicznych, szczególnie wyraźnie w koncepcjach „kulturowych podstaw osobowości”. Studia i prace Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralpha Lintona i innych przedstawicieli tego kierunku ujmowały zjawisko tożsamości w związku z kulturą, wskazując na drugorzędność cech psychofizycznych jednostki w nabywaniu tożsamości w zamkniętej grupie pierwotnej. Typy kultury „apolińskiej” i „dionizyjskiej” wyróżnione przez Ruth Benedict we *Wzorach kultury* miały dowodzić, że o różnicach tożsamości płciowej decydują formy organizacji grupowej, struktury pokrewieństwa, normy związane z dominującym modelem organizacji społecznej (Benedict 2002). Margaret Mead na przykładzie trzech społeczności plemiennych wskazywała na różnice tożsamości płciowej i roli jednostek zależnie od norm i war-





tości panujących w grupie (Mead 1986). Ralph Linton, tworząc „kulturowy wzorzec osobowości”, uzasadniał prymat cech grupowych, wpływ organizacji i struktury oraz systemu norm i wartości na świadomość jej członków (Linton 2000). Psycholodzy zwracają uwagę na znaczenie przebiegających w grupie procesów socjalizacyjnych, podkreślając także znaczenie cech psychofizycznych jednostki. Szczególnie psychoanalitycy, zwracają uwagę na płeć (Freud 1984 i 1992; Erikson 1997; Marcuse 1998), rasę (Erikson 1997) i pochodzenie etniczne (Horowitz 1975). Psycholodzy rozwojowi, badając sposoby nabywania tożsamości, kształtowania jej w długim procesie wychowawczym, dostrzegając znaczenie otoczenia kulturowego, koncentrują się głównie na znaczeniu cech psychicznych, takich jak temperament, poziom rozwoju intelektualnego, charakter, zdolność uczenia się, jak również to, co należy do sfery „id”, do wewnętrznych, subiektywnych, irracjonalnych, tkwiących głęboko w psychice jednostki elementów mających równie wielki wpływ na samoświadomość jednostki, jej sposób postrzegania świata i działania. Zdaniem Eriksona „Długie dzieciństwo jest charakterystyczne dla człowieka w ogóle – jeszcze dłuższe – dla człowieka cywilizowanego. Powoduje, że człowiek osiąga fizyczną i umysłową doskonałość, ale też pozostawia w nim na całe życie ślad niedojrzałości emocjonalnej. Chociaż rozmaite plemiona i narody intuicyjnie traktują wychowanie i edukację swoich dzieci jako środek do osiągnięcia odpowiadającej im tożsamości u dorosłego człowieka czy też ich własnej wersji integracji, to jednak pozostają one ciągle otoczone przez irracjonalne lęki, mające swój początek we wczesnym dzieciństwie, które społeczeństwa te eksploatowały na swój specyficzny sposób” (Erikson 1997: 18).

Tożsamość jednostki jest wypadkową cech psychofizycznych i społecznych, osobowych i grupowych, wewnętrznych i zewnętrznych, indywidualnych i kulturowych. Tożsamość „osadzana” jest w człowieku w złożonym i długim procesie edukacji. Edukacja obejmuje działania wychowawcze środowiska zarówno rodzinnego, jak i szkolnego, wspólnotowego, jak i organizacyjnego. Zawiera różnorodne metody i techniki kształtowania pożądanych przez grupę cech osobowości, w tym zabawę, naśladownictwo, nauczanie, doświadczenie, eksperyment, nagrody i sankcje.

Proces przekształcania, transformacji, przemian tożsamości dorosłej, „uformowanej” jednostki przypada na okres dorosłości, na dalsze fazy życia człowieka. Zawiera on głównie mechanizmy dostosowania jednostek do zmieniającego się kulturowego otoczenia i kontekstu społecznego. Przebiegać może bez większych zakłóceń i odstępstw od grupowego, kulturowego szablonu, jeżeli odbywa się w środowisku zamkniętym, tradycyjnym, jednorodnym, homogenicznym. Przybiera bardziej dynamiczne, plastyczne i odległe od kulturowego wzorca formy w środowiskach złożonych, pluralistycznych, wielokulturowych. W jednym i drugim przypadku o tempie przemian tożsamości, sposobach przystosowania jednostek do zmieniającej się rzeczywistości decydują cechy osobnicze jednostek, w tym poziom ich rozwoju intelektualnego, zdolność adaptacji, skłonność do przyjmowania nowych wyzwań i uczenia się nowych przepisów ról. Kultury zamknięte, homogeniczne, ekskluzywne, „dośrodkowe”, podobnie jak kultury otwarte, heterogeniczne, inkluzywne, również wytwarzają typy tożsamości kontestacyjnej, nietypowej, nonkonformistycznej. Inna jest skala zjawisk odstępstwa od kulturowej normy w małych wspólnotach opierają-





cych swe istnienie na silnie przestrzeganej i chronionej tradycji, od tych, jakie towarzyszą różnokulturowym, synkretycznym, wielkim przestrzeniom cywilizacyjnym. Tożsamość jest nabywana w długim – choć różniącym się, jeżeli chodzi o zakres i rygoryzm, relatywizującym do wymogów i norm kulturowych – procesie socjalizacji, internalizacji, wychowania, przysposobienia do życia w grupie. Raz nabyta, „osadzona” w postawach, osobowości i psychice jednostki, uformowana przed osiągnięciem dorosłości, nadaje sensu i znaczenia pełnionym przez nią funkcjom i rolom społecznym. Kultura jest jak matryca, na której „wytłaczane” są wzory myślenia i działania przekazywane jednostce od najwcześniejszego dzieciństwa. Po nabyciu tożsamości podstawowej, rodzinnej, macierzystej, rdzennej, jednostki podlegają różnym wpływom środowiska. Wpływy te wyznaczają granice możliwych przekształceń ich tożsamości zależnie od różnych, określonych jednak w kulturze grupy okoliczności. Do czynników takich należeć mogą różne spodziewane lub nieoczekiwane zmiany w położeniu i zachowaniu członka grupy, takie – między innymi – jak odkrycie nowych predyspozycji duchowych, sakralnych poprzez ośnienie, nawiedzenie, osiągnięcie wyższego poziomu rozwoju intelektualnego i awans w strukturze społecznej (bądź przeciwnie, obniżenie i spadek), niespełnienie oczekiwań i wymogów, prowadzące do odsunięcia, izolacji, wykluczenia, marginalizacji lub wręcz ekspulsji. Każda kultura, nawet najbardziej złożona i pluralistyczna, wyznacza mniej lub bardziej precyzyjnie granice dopuszczalnych odstępstw od modalnego, konformistycznego standardu. Im bardziej kultury są homogeniczne, realne, oparte na pokrewieństwie, więzach krwi, tradycyjne w zakresie wartości i norm, tym bardziej granice te są sztywne, margines odstępstw i modyfikacji tożsamości niewielki. Przeciwnie w kulturach wielkich, złożonych, pluralistycznych, heterogenicznych – zakres przekształceń, możliwych transformacji tożsamości, zwłaszcza w sytuacji nieustannej konfrontacji grup składowych jest o wiele rozleglejszy.

Przekształcanie, transformacja, modyfikacja i „rekonfigurowanie” tożsamości odbywają się drogą akulturacji i asymilacji. Obydwa procesy obejmują różne fazy i mechanizmy wpływu, prowadząc bądź do dodania do macierzystej, istniejącej tożsamości kulturowej jednostek nowych elementów i ich zintegrowanie, bądź do wyłaniania się nowej, szerszej, bardziej uniwersalnej, podwójnej lub wielokrotnej, synkretycznej jej odmiany.

Tożsamość jest „nadbudową” nad wszystkimi związkami człowieka z innymi ludźmi, otoczeniem, kulturą, usytuowaniem w hierarchii ról. Więc społeczna ma genetyczne, naturalne, biologiczne podłoże. Ludzie są istotami heteroseksualnymi, dwupłciowymi, rozmnażającymi się w parach. Wyjąwszy przypadki tożsamości homoseksualnej, żeby przetrwać jako gatunek, musimy, ale zarazem i pragniemy wchodzić w związki międzypłciowe. Z reguły większość takich związków zachodzi pomiędzy członkami tej samej grupy kulturowej. Ale zawsze, w sytuacji stykania się ze sobą dwóch grup kulturowych, istniały małżeństwa mieszane rasowo czy etnicznie. Prokreacja opiera się od najdawniejszych czasów na zasadzie unikania kojarzenia w pary i płodzenia oraz rodzenia dzieci przez ludzi połączonych ze sobą pokrewieństwem biologicznym, wspólnotą DNA. System społeczny opierający się na istnieniu egzogamicznych klanów totemicznych stanowi pierwszą formę relacji międzykulturowych, prowadzą-





cą do mieszania się ze sobą członków różnych grup kulturowych na poziomie stosunków klanowych, kastowych, rodowych i plemiennych. Więź społeczna, międzyludzka, różni się wszakże od związków łączących zwierzęta w zorganizowane stada, roje czy ławice. Więź międzyludzka wykracza poza procedury prokreacji, wychodzi „poza naturę”, sublimuje się i komplikuje w związki oparte na altruizmie, oddaniu, przyjaźni, ale także dominacji, podporządkowaniu, uległości czy poddaństwie. Ta „społeczna”, a nie biologiczna, grupowa, a nie indywidualna, kulturowa, a nie psychiczna sfera tożsamości przeważa z upływem czasu, w miarę rozwoju człowieka, wychodzenia z okresu dziecięcości i wchodzenia w życie dorosłe, dominuje w jego świadomości, postawach i osobowości. Istotą tożsamości jest jej kulturowy, społeczny wymiar, nadający jednostce samoświadomości, pewności miejsca w świecie. Bądź niepewności i związanych z tym psychodewiacji, neuroz, aberracji, chorób psychicznych i odstępstw od normy.

Najistotniejsze podstawy więzi społecznej i tożsamości jednostek wyznaczają pochodzenie, rasa, etniczność, język, religia, czynniki kulturowe, łączące ludzi w grupy z powodu podzielania takich samych wartości, wspólnej tradycji i dziedzictwa. Ludzie łączą się w grupy dzięki kulturze. Kultura, zwłaszcza język i religia stanowią najważniejsze elementy więzi grupowej. Więź biologiczna, wynikająca z prokreacji, pokrewieństwa, przynależności do wspólnot rodzinnych, konstytuuje podłoże, na którym tworzą się większe grupy kulturowe. Wyróżnikiem tych grup stają się podzielane przez wszystkich członków wartości i symbole. Zespół centralnych, rdzennych dla każdej grupy kulturowej wartości i symboli wyznacza w długim procesie historycznym tradycja. Wiążą się one z rolą terytorium macierzystego, z jego cechami i walorami, z ekologią, położeniem geograficznym, stylem życia i gospodarowania, a zwłaszcza z językiem i wyznaczonym przez dominującą religię stosunkiem do Boga. Każdy z ludzi skądś pochodzi, gdzieś się rodzi. Osobowość każdej jednostki kształtuje się w małej, lokalnej, rodzinno-sąsiedzkiej wspólnotcie. Zanim nabędziemy poczucia przynależności do większej grupy kulturowej, w rodzaju grupy etnicznej, rasowej czy narodowej, identyfikujemy się z najbliższym otoczeniem, rodziną, krewniakami, sąsiadami. Nabywamy najpierw identyfikacji z ojczyzną „prywatną”. Przyjmujemy za własny dominujący zespół symboli przekazywanych przez środowisko rodzinne. Internalizacja norm i symboli formuje nasz światopogląd. Więź rodzinna, lokalna, przekształca się w świadomości jednostek w patriotyzm, nacjonalizm, generalizuje się w poczucie związku z ojczyzną ideologiczną. Łącząca nas więź z innymi ludźmi wykracza poza struktury pokrewieństwa. Dotyczy także wszystkich jednostek mówiących tym samym językiem, posiadających to samo obywatelstwo, wyznających naszą religię, urodzonych na terytorium uważanym za etniczne, narodowe, traktowane jak ojczyzna ideologiczna. Więź kulturowa realizuje się poprzez przynależność do wspólnot wyrastających genetycznie na realnej, następnie generalizowanej i subiektywizowanej identyfikacji etnicznej, rasowej, narodowej czy cywilizacyjnej (Horowitz 1975; Marcuse 1998; Wade 1997). Osoby mówiące innym językiem natychmiast są definiowane jako obce, należące do innej grupy kulturowej. W stosunkach z takimi ludźmi, urodzonymi z dala od naszego, ojczyzniego terytorium, wierzącymi w innego Boga, podlegającymi innym, „cudzym” normom, stosujemy inne niż z członka-





mi własnej grupy kulturowej kodeksy postępowania oraz zachowania. Najszerzym układem odniesienia dla występowania więzi kulturowej jest cywilizacja. Pojęciem tym oznacza się szerszy od jednorodnego, homogenicznego językowo czy nawet wyznaniowo, różnorodny etnicznie, rasowo, obejmujący więcej niż jedną – wiele lokalnych ojczyzn etnicznych i narodowych – układ integracyjny. Układ ten jest złożony kulturowo, heterogeniczny, ale opiera się na współwystępowaniu w świadomości członków składowych grup kulturowych zespołu wspólnych wartości, tworzących bardziej uniwersalną od partykularnej więzi etnicznej, rasowej czy wyznaniowej więź typu wspólnotowego.

Dziecko urodzone w rodzinie arabskiej wzrasta i internalizuje normy grupowe w zupełnie innym środowisku społecznym i kulturowym niż jego żydowski rówieśnik, mieszkający w Jerozolimie w jego najbliższym sąsiedztwie, ale należący do innej tradycji religijnej, językowej. To samo, wspólne terytorium traktowane jest inaczej przez dwóch ludzi należących do innej wspólnoty kulturowej. Od samego początku kształtowania tożsamości kulturowej dzieci żydowskie i arabskie poddawane są różnym wpływom kulturowym, prowadzącym do przyjmowania odrębnego, nawet wrogiego, przeciwstawiającego jednostkę członkom innych grup kulturowych światopoglądu.

Inny kontekst tworzenia i funkcjonowania tożsamości grupowej występuje w Nowym Jorku i Palestynie. Ale mimo zupełnie innego kontekstu społecznego oraz kulturowego, urodzeni w Stanach Zjednoczonych Żydzi i Palestyńczycy kształtują w bardzo dużym stopniu tożsamość członków własnych grup w oparciu o macierzyste, wyniesione z „Ziemi świętej”, z Palestyny, wzory kształtowania więzi wspólnotowej. Pojawia się jednak także obszar wspólny dla obu grup, amerykański świat wartości i symboli, który tworzy coś w rodzaju pomostu, platformy, na której wznosi się bardziej uniwersalny wymiar tożsamości. W środowisku mieszanym kulturowo, w którym występuje wyraźna tendencja do łączenia, syntezy, tworzenia nowej, szerszej od dotychczasowej tożsamości grupowej całości kulturowej zwiększa się szansa na przekroczenie barier religijnych, językowych czy rasowych. Jest to proces długotrwały, obejmujący różne warianty zjawisk wzajemnego przystosowania, akulturacji, amalgamacji ludzi wywodzących się z różnych ojczyzn, kultur, mówiących odmiennymi językami.

Indianie amerykańscy przez pokolenia – pomimo presji amerykanizacji – usiłowali utrzymać tradycję swoich przodków, zachować „anachroniczne”, mało funkcjonalne i nieprzydatne z punktu widzenia szerszego społeczeństwa amerykańskiego elementy własnej kultury, w tym obrzędy magiczne, język, styl życia związany z łowiectwem, struktury władzy oparte na związkach pokrewieństwa. Świat takich wartości kulturowych skonfrontowany został z bardziej uniwersalnym, zupełnie odmiennym wzorem kulturowym, w którym nadrzędny był partykularyzm rodowo-plemienny, lokalizm pojęcia ojczyzny, unikatowy w stosunku do chrześcijańskiego, protestanckiego monizmu animizmu i totemizmu religijnego. Konfrontacja ta wypadła na „niekorzyść” Indian. Ich kultury plemienne musiały ulec pod presją procesów amerykanizacji przemianom. Przemiany te wiązały się najczęściej z dekonstrukcją, dezorganizacją, zanikiem tradycyjnych kulturowych zespołów wartości i symboli. Kultury indiańskie, podobnie jak wiele innych badanych przez antropologów w różnych rejonach świata zostały





skazane na zanik, zagładę lub przystosowanie się do nowych reguł i przyjęcie innej, rozleglejszej, szerszej od macierzystej kultury. Przyjmowanie tej kultury w procesach asymilacji jest zjawiskiem długotrwałym i bolesnym, nie zawsze kończącym się „sukcesem”, to znaczy przystosowaniem do warunków społecznych grupy dominującej (Glazer 1993; Gordon 1964; Rumbaut 1997; *Założenia teorii asymilacji* 1980). Doświadczyło tego wielu amerykańskich Indian. Ale nie tylko oni. Procesom przemian tożsamości poddanych zostało i podlega im nadal wielu innych ludzi, wywodzących się z kultur plemiennych Afryki, autochtonicznych, tradycyjnych, lokalnych, etnicznych i narodowych wywodzących się z Europy, Azji i Ameryki Łacińskiej i innych obszarów świata. Przemiany tożsamości kulturowej ludzi są następstwem wielu różnorodnych, komplementarnych względem siebie zjawisk i procesów. Do makrostrukturalnych, „zewnętrznych” w stosunku do jednostek, pozapsychologicznych przyczyn przemian tożsamości należą wszystkie zjawiska towarzyszące ruchom separatystycznym i autonomicznym grup kulturowych, transformacji państw narodowych w kierunku uniwersalizacji więzi i struktur ponadnarodowych, wzrost roli mniejszości kulturowych, zwiększanie się świadomości politycznej odrębnych grup kulturowych, nakładanie się na siebie odrębnych „etni” i tworzenie polimorficznych, złożonych typów pluralizmu kulturowego (Babiński 1997: 10–12). Współczesne grupy etniczne i narody stają się elementem składowym ponadnarodowych struktur. We wzajemnym powiązaniu różnych grup kulturowych zacierają się granice pomiędzy tożsamością etniczną, narodową, rasową a cywilizacyjną. Zdaniem Grzegorza Babińskiego, „Narody ulegają dalszym przemianom, państwa narodowe wchodzą do coraz bardziej jednoczących się struktur ponadpaństwowych, nazywanych nieprecyzyjnie strukturami ponadnarodowymi. [...] Uniwersalizacja kultury, zwiększająca się przenikalność lub wręcz zanik granic państwowych rodzą pytania o odrębność kulturową narodów i państw narodowych. Z pewnością poszerza się zakres wspólnych wartości i symboli kulturowych, zwłaszcza w sferze kultury masowej. Czy te procesy będą wpływały na podstawę narodowej tożsamości i poczucie kulturowej odrębności narodowej?” (Babiński 1997: 11).

Procesy uniwersalizacji kulturowej i globalizacji, wyłanianie się transgranicznych, wielokulturowych społeczeństw pluralistycznych, występowanie coraz liczniejszych i coraz szerszych obszarów pogranicza kulturowego – wszystko to sprawia, że bardziej interesujące i ważniejsze dla tożsamości kulturowej jednostek staje się nie to, co je różni od członków innych grup, lecz to, co je łączy, upodabnia do siebie, co jest elementem wspólnym dziedzictwa i wpływa na ich postawy (Bauman 2000; Sztompka 2002).

Z drugiej strony utrzymuje się i utrwała, choć w nowej konfiguracji więzi społecznej, religijnej i kulturowej, zróżnicowanie regionalne, lokalne kultur, związane z istnieniem „mateczników”, osadzanych i funkcjonujących coraz wyraźniej w wielokulturowej przestrzeni. Ojczyzny „prywatne” pozostają nadal ważnym elementem tożsamości kulturowej jednostek, ale są one zarazem składnikiem ogólniejszego obrazu świata, w którym jednostki identyfikują się z coraz większą liczbą ludzi, wywodzących się z różnych grup prenarodowych, w granicach jednej religii, rasy czy cywilizacji. Kultury narodowe i etniczne, regionalne oraz lokalne, autochtoniczne wspólnoty, ulegają wpływom ze strony innych kultur, poddawane są „otwieraniu” na





obce wpływy, tracąc swoją wyrazistość i odrębność. Wraz z tymi procesami zmieniają się postawy oraz tożsamość jednostek. „Chwiejna nierównowaga między jednoznacznymi tożsamościami etnicznymi i tożsamościami otwartymi, w których składniki etniczne tracą swe znaczenie, w przyszłości stanowić będzie może jedne z bardziej dramatycznych dylematów tożsamości społecznej” (Babiński 1997: 81).

Przyszłość ta już nastąpiła, jest terazniejszą dla przemian postaw i tożsamości jednostek uczestniczących w procesach uniwersalizacji kulturowej (Mach 1994). Amerykanizacja, europeizacja, westernizacja to warianty uniwersalizacji kulturowej w procesach globalizacji. „Amerykańskość” czy „europejskość” nie są pustymi kategoriami analitycznymi, lecz rodzajami tożsamości kulturowej kształtowanej na bazie więzi etnicznej i narodowej.

Tożsamość każdego człowieka wiąże go nierozzerwalnie z konkretną grupą kulturową. Ten obszar tożsamości, który oznacza „przypisanie” do realnej kultury, wywodzi się z faktu społecznej przynależności. Tożsamość kształtowana jest w dzieciństwie i w okresie dojrzewania człowieka, przekazywana przez grupę jako zintegrowany obraz świata, zależności społecznych, systemu norm i wartości kulturowych. Tożsamość kulturowa relatywizuje się do grupowego, społecznego podłoża. Nabywana jest i przejmowana od najwcześniejszego dzieciństwa od innych członków grupy. Jest tworem środowiska rodzinnego, wychowawczego i kulturowego. Tożsamość wyznacza człowiekowi miejsce w społeczeństwie, nadaje znaczenie jego życiu, umieszcza w sieci relacji międzyludzkich. Stanowi wysoce zintegrowany system samoświadomości jednostki, uwzględniający więź wspólnotową, związaną z pochodzeniem i pokrewieństwem, jak również usytuowanie jej w układzie pozycji i ról społecznych. Tożsamość jednostki, zakres identyfikacji z grupą zależą nie tylko od charakteru jej związków ze środowiskiem kulturowym, ale także od miejsca w strukturze, wykształcenia, zamożności, zakresu sprawowanej władzy, ważności pełnionych funkcji.

Subiektywna więź z grupą, treść tożsamości i jej istota wyznaczone są przez zespół czynników psychicznych i kulturowych. Czynniki kulturowe mają charakter obiektywny w tym sensie, że posiadają „zewnątrzny”, niezależny od cech psychicznych jednostki wymiar społecznego „przymusu”, wpływają w dużym zakresie na sposoby myślenia i zachowania ludzi niezależnie od ich woli.

Do czynników tych należy miejsce urodzenia. Sam fakt, że przychodzimy na świat w ustabilizowanym, utrwalonym układzie zależności, wyznaczony jest przez miejsce, w którym się rodzimy. Tożsamość każdego człowieka posiada silne i niezbywalne determinanty czasowo-przestrzenne. Życie człowieka i cechująca go tożsamość przypadają na konkretny czas historyczny i miejsce. Inne komponenty tożsamości posiada osoba urodzona na terenie pustynnym, a inne człowiek żyjący na żyznej nadrzecznej nizinie. Odmienne składniki świadomości nabywane są przez ludzi posiadających dostęp do telewizji, Internetu, a inne przez osoby, które rodzą się i żyją z dala od elektryczności. Globalizacja, zjawiska „kompresji czasoprzestrzeni” redukują w bardzo dużym stopniu wpływ miejsca urodzenia na tożsamość jednostek, ale nie znoszą poczucia więzi z ojczyzną. Przypisanie do grupy odbywa się, między innymi, przez kształtowania poczucia więzi terytorialnej. Niezależnie od roli czynników klimatycznych, ekologicznych, naturalnego podłoża przyrodniczo-geograficznego





każda grupa kształtuje poczucie związku z ziemią rodzinną, ojczyzną, środowiskiem funkcjonującym w granicach terytorialnych grupy kulturowej. Więź terytorialna, poczucie więzi z ojczyzną jest elementem niezbywalnym każdej tożsamości kulturowej, poczynając od jej lokalnych, wąskich rodzajów i odmian, po najszersze, uniwersalne pojęcie ojczyzny, globu ziemskiego. Więź terytorialna kształtowana jest w związku z państwem, z systemem organizacji ekonomicznej i politycznej grupy, lecz funkcjonuje niezależnie od tego, czy jednostka posiada poczucie przynależności państwowej i obywatelstwa. Ludzie stają się współcześnie coraz bardziej mobilni przestrzennie i strukturalnie, rodzą się poza terytorium rodzinnym, w podróży, na emigracji, niekiedy nawet na lotnisku czy samolocie. Nie zmienia to faktu, że charakter tożsamości zależy od definicji „ojczyzny”, grupowej, ideologicznie wyznaczonej więzi z kulturą, która rozwijała się przez ciąg wielu pokoleń w związku z konkretnym terytorium.

Kultury i ich uczestnicy różnią się między sobą już na poziomie sposobów zaspakajania potrzeb podstawowych, głodu i pragnienia czy ochrony przed warunkami klimatycznymi. Różnice te posiadają zewnętrzny w stosunku do człowieka charakter, nie mając psychicznego, gatunkowego, uniwersalnego podłoża. Do czynników zewnętrznych warunkujących sposoby realizacji potrzeb podstawowych należą warunki środowiska naturalnego, klimatyczne, ekologiczne. Inaczej rozwijają modele kształtowania i sposoby realizacji potrzeb kultury podzwrotnikowe, funkcjonujące w tropikalnej strefie klimatycznej, a inaczej te, które lokują się poza kręgiem polarnym. Inuici alaskańscy czy syberyjscy posiadają kilkadziesiąt określeń na rodzaj śniegu, podczas gdy Europejczycy rozróżniają najwyżej kilka (w rodzaju puch, firn), a mieszkańcy stanu Bahia w Brazylii lub Zimbabwe w Afryce posługują się tylko jednym, zresztą abstrakcyjnym, pojęciem śniegu. I na odwrót, mieszkańcy tropikalnych rejonów Afryki czy Ameryki Południowej realizują swoje uniwersalne, wspólne także dla mieszkańców Laponii czy Grenlandii potrzeby jedzenia czy ubierania według zupełnie innych wzorców. Inne są także techniki pozyskiwania i przetwarzania żywności, funkcjonujące w postaci kulturowo utrwalonych zobiektywizowanych tradycji dietetycznych, przepisów kulinarnych. Futro jest w Brazylii przedmiotem zbytku, wskaźnikiem statusu społecznego, podczas gdy fanaberią i rzeczą kulturowo niemal niezrozumiałą – nawet w dobie globalizacji – jest plażowe bikini wśród Lapończyków (Paleczny 2007).

Odmienne od kultur ludów pustynnych funkcjonują kultury ludów osiadłych na żyznych, nadrzecznych terenach Nilu, Eufratu czy Tygrysu. Jeszcze inaczej zorientowane są, nie tylko w sferze sposobów odżywiania, ale także systemów hierarchii grupowej, wartości estetycznych czy norm moralnych, kultury górskie, odcięte często w sensie komunikacyjnym od innych grup kulturowych, żyjące w surowych, jałowych warunkach. Inny typ umysłowości i profil kulturowy rozwijają kultury ludów wyspiarskich albo nabrzeżnych, dysponujących nieograniczonym dostępem do morza. To greccy czy andaluzyjscy rybacy rozszerzali granice poznania, żeglując w swoich coraz bardziej ulepszanych łodziach od wyspy do wyspy, od zatoki do zatoki, pragnąc poznać to, co kryje się za horyzontem. To ta naturalna, nieznana często wyspiarzom albo mieszkańcom rejonów śródlądowych dążność zapędziła żeglarzy kastylijskich pod wodzą Genuńczyka do Indii Zachodnich i Ameryki. Kultury mają podłoże lo-





kalne, związane wyrażeniem z charakterystyką terytorium, na którym wyrastają i funkcjonują. Zasada „lokalności” kultur, także w sensie ekologicznym, utrzymuje się wciąż w globalizujących się społeczeństwach.

Sposoby postrzegania świata, własnego w nim miejsca, centralne składniki tożsamości wynikają w bardzo dużej mierze z biologicznej natury człowieka. Jesteśmy jako gatunek „zwierzęciem myślącym”, *homo sapiens*. Różne grupy kulturowe, zorganizowane w społeczeństwa, rozwijają sposoby przystosowania do środowiska naturalnego oraz zaspakajania potrzeb zależnie od zasobów otaczającego je świata. Widelec i łyżka są bardzo późnym wynalazkiem w dziejach ludzkości, znacznie późniejszym niż koło, proca czy łuk. Późniejszym nawet niż proch strzelniczy. W wielu kulturach nie istnieje potrzeba posługiwania się widelcem czy łyżką. Kultury afrykańskie, indiańskie, azjatyckie, w tym chińska czy japońska, posługują się całkiem innym od europejskiego zestawem narzędzi kulinarnych. Do podstawowego wyposażenia każdego z blisko półtoramiliardowej populacji Chińczyków należą drewniane pałeczki. Kunst operowania nimi jest nieznaną członkom cywilizacji zachodniej.

Różnice kulturowe dotyczą rozmaitych, również biologicznie, fizycznie zdeterminowanych cech wyglądu człowieka. Takimi elementami różnorodności kulturowej i sposobów przystosowania się do warunków środowiskowych są włosy czy kolor skóry. Gęste, skręcone, wręcz „sfilcowane” włosy stanowią wyróżnik ludzi zamieszkujących rejony tropikalne. Chroniły one przed ostrym słońcem. Podobnie jak zmiana pigmentacji w kolorze skóry, w związku z wyzwaniem się pod wpływem permanentnego działania promieni słonecznych dużych ilości melaniny. Opalenizna, brązowy czy czarny kolor skóry jest sposobem przystosowania do warunków klimatycznych, a nie kulturowo uwarunkowanym atrybutem jednostek i całych grup rasowych. Ale kolor skóry jest też uwarunkowany kulturowo, albo rodzi takie konsekwencje. Opalenizna była bardzo niepopularna, niemodna, wręcz zakazana w środowiskach białych właścicieli niewolników czy arystokracji europejskiej jako kojarzona z czymś plebejskim, barbarzyńskim. Niechęć do wystawiania skóry na promienie słoneczne brała się wśród członków uprzywilejowanych warstw społecznych nie tylko z potrzeby odróżniania się od czarnych niewolników, ale także z powodów religijnych, a nawet mody. Moda jest jednym z wielkich kulturowych fenomenów, wpływającym na zachowania członków nie tylko jednej, ale wielu grup kulturowych. Obecnie opalenizna jest nie tylko atrakcyjna, ale i pożądana jako wskaźnik zdrowia, urody oraz modnego wyglądu. Opaleniznę zdobywa się nie tylko przez przebywanie na słońcu, co coraz częściej dzięki zabiegom kosmetycznym, kremom i naświetlaniu sztucznym światłem lamp ultrafioletowych.

Kwestia wpływu tradycji na tożsamość kulturową grup i jednostek i poczucie ich odrębności we współczesnym świecie zawiera istotną kontrowersję, jaka zachodzi pomiędzy zwolennikami determinizmu biologicznego i środowiskowego. W myśl założeń pierwszej z koncepcji wyjaśnienie trwałości odrębności kulturowej opierało się na odwoływaniu się do dominującego znaczenia dziedziczenia, więzi wspólnotowej bazującej na pokrewieństwie, podzieleniu predyspozycji duchowych i intelektualnych na mocy „wspólnoty krwi”. Ta wielka romantyczna tradycja traci dzisiaj coraz bardziej na znaczeniu, chociaż wciąż decyduje od odrębności wielu grup kulturowych,





w tym niektórych nacjonalistycznie czy rasistowsko zorientowanych subkultur wchodzących w skład społeczeństw ponowoczesnych, a nie tylko członków tradycyjnych, ortodoksyjnych społeczności chasydzkich żydów, hinduskich braminów, islamskich fundamentalistycznych sunnitów czy kalderaskich Romów.

Tożsamość kulturowa występuje i funkcjonuje w realnej przestrzeni, na terytorium lokalnym, regionalnym, narodowym (państwowym), cywilizacyjnym, a nawet globalnym. Więź terytorialna nacechowana jest wieloma odniesieniami kulturowymi, w tym religijnymi, ideologicznymi, etycznymi i estetycznymi. Terytorium zajmowane przez grupę kulturową funkcjonuje w świadomości jej członków w postaci pojęcia ojczyzny. Ojczyznę ma się w zasadzie tylko jedną. W wąskim sensie terytorium rodzinne, ojczyste to ziemia, region, kraina, gdzie się rodzimy, wzrastamy, nabywamy umiejętności identyfikacji kodów i symboli kulturowych. Ojczyzna kojarzy się nie tylko z podwórkiem, otaczającym nasz dom pejzażem, krajobrazem dzieciństwa, ale także, albo przede wszystkim, z pacierzem, którego nauczyła nas matka, modlitwą, którą posługujemy się do śmierci, nawet wtedy, gdy zmieniamy obywatelstwo. Ojczyzna obejmuje wiele różnorodnych skojarzeń, odniesień. Posiada bardzo głęboki i rozległy sens. Stanowi element naszej tożsamości kulturowej, ale także zwykłej, ludzkiej osobowości. Każdy człowiek „skądś” pochodzi.

Pierwowzorem uniwersalnej, powszechnej tożsamości terytorialnej jest związek z ojczyzną „prywatną”, krajem dzieciństwa, terytorium rodzinnym, rodowym, domem macierzystym, miejscem zamieszkania rodziców, krewnych, sąsiadów. Dlatego poczucie więzi terytorialnej członka wspólnoty pierwotnej na Trobriandach czy na Samoa nie różni się zasadniczo od więzi z ziemią rodzinną mieszkańca Chochołowa na Podhalu czy londyńskiej dzielnicy Soho. Poczucie więzi terytorialnej z ojczyzną „prywatną” cechuje mieszkańców wielkich aglomeracji miejskich oraz małych, lokalnych wspólnot wiejskich. Pojęcie „patriotyzmu lokalnego” stanowi odpowiednik więzi, jaki cechuje „blokiersów”, młodych mieszkańców Nowej Huty czy Kurdwanowa, z Francuzami marokańskiego pochodzenia, traktującymi podmiejskie dzielnice Paryża jako swoje macierzyste terytorium. Z równą determinacją jak Libańczycy, Palestyńczycy i Żydzi walczą o ziemię na Bliskim Wschodzie, tak Indianie z plemienia Siuksów w Stanach Zjednoczonych bronili swego terytorium, „terenów łowieckich”, pomimo tego, że ich kultura pozbawiona była poczucia własności prywatnej i pojęcia ojczyzny.

Pojęcie ojczyzny, związku z macierzystym terytorium ulega z upływem czasu, w miarę zaawansowania procesów globalizacji, rozszerzaniu i uniwersalizacji. Ojczyzna prywatna przekształciła się w procesach narodotwórczych w „ojczyznę ideologiczną”. Już starożytny myśliciel – filozof Diogenes głosił tezę, że jego ojczyzną jest cały glob i nazywał siebie „obywatelem świata”. Stał się prekursorem kosmopolitów, globtroterów, ludzi wykraczających w swojej tożsamości poza granice ojczyzny prywatnej, plemiennej, etnicznej, narodowej, religijnej czy rasowej. Zjawisko to cechuje współczesnych Amerykanów i Europejczyków, zwłaszcza młodych, dobrze wykształconych, władających kilkoma językami, stykających się na co dzień z członkami innych grup kulturowych. Amerykanizacji i europeizacji podlegają nie tylko rezydenci wielkomiejskich skupisk Londynu, Paryża, Berlina, Brukseli czy Krakowa, ale także



członkowie regionalnych wspólnot autochtonicznych i etnicznych, Baskowie, Kaszubi, Katalończycy czy Podhalańczycy.

Terytorium grupy kulturowej może być traktowane jako etniczne (plemienne, rodowe, regionalne, autochtoniczne, narodowe), bądź państwowe (Gellner 1983). W każdym przypadku stanowi ekwiwalent pojęcia „ojczyzny” i jest niezbywalnym składnikiem zarówno tożsamości jednostkowej, jak i ideologii grupowej społeczeństwa obywatelskiego i narodowego (Ossowski 1967). Terytorium jest korelatem kultury, posiada sens historyczny, jak również polityczny (Weber 2002).

Istnieją także grupy kulturowe pozbawione swojego rodzimego, macierzystego terytorium. Jedną z takich rzadkich grup są Romowie. O ile mogą istnieć grupy kulturowe pozbawione ojczyzny, niezajmujące własnego, macierzystego terytorium, żyjące od wielu pokoleń w diasporze, rozproszeni na terytoriach innych grup kulturowych, o tyle żaden człowiek nie może kształtować swojej tożsamości oraz osobowości bez przynależności terytorialnej, bez związku z konkretną, realną lub symboliczną, ideologiczną ojczyzną.

Drugi zespół czynników determinujących tożsamość jednostki wyznaczony jest przez jej pochodzenie rasowe, funkcjonujące w połączeniu z miejscem urodzenia. Rasa i etniczność to czynniki wyznaczające nie tylko nasz wygląd, ale także rdzenne elementy tożsamości, takie jak światopogląd, temperament, predyspozycje biopsychiczne, poczucie przynależności kulturowej i miejsca zajmowanego w strukturze społecznej. Pochodzenie determinuje także te elementy tożsamości, które związane są z charakterystyką płciową, wyglądem fizycznym, urodą, konstrukcją ciała. Widoczne defekty ciała, deformacje, cechy wyglądu odbiegające od normy, takie jak kalectwo, nadają tożsamości jednostki odmiennych treści. Niekiedy za defekt związany z pochodzeniem uważa się otyłość lub nadmierną szczupłość, w niektórych kulturach płeć jest negatywnym wyznacznikiem przynależności. Tożsamość ma bardzo wyraźny i widoczny związek z fizycznym wyglądem, biologiczną charakterystyką człowieka. Nie zmienia zasadniczo kulturowej orientacji, światopoglądu, ale często sytuuje członków grupy uważanych za odmiennych ze względu na wygląd lub cechy psychiczne na marginesie życia grupowego, stygmatyzuje ich, naznacza piętnem, skazuje na życie na marginesie lub na prawach szczególnego statusu. Cechy fizyczne jednostki mają w tożsamości sens i znaczenie ustalone kulturowo. Odnoszone są do kulturowej, grupowo wyznaczonej normy. W jednych kulturach otyłość, długie uszy, wywinięte wargi uznawane są za pożądane i grupowo akceptowane elementy wyglądu, w innych nie. Tatuaż, różne techniki zdobienia ciała, nakłuwania różnych jego części, kulturowej „deformacji”, w tym rozmaitych sposobów obrzezania kobiet i mężczyzn, należą do zespołu działań wcale nie indywidualnych, ale grupowych, mających na celu nie tyle i nie tylko poprawienie wyglądu, ile „ulepszenie” tożsamości.

Cechy rasowe, kolor skóry, karnacja, wygląd, rysy twarzy, rodzaj włosów to zewnętrzne wyróżniki odrębności kulturowej, które nie wymagają najczęściej dodatkowego uzasadnienia w ustalaniu przynależności do konkretnej grupy. Zjawiska rasowej „wyrazistości” i determinizmu kulturowego nie budzą niczyich wątpliwości nawet w rozwiniętych społeczeństwach ponowoczesnych, przynajmniej na pozio-



nie tożsamości jednostek, na gruncie świadomości potocznej, o ile nie dotyczą ludzi o mieszanym pochodzeniu rasowym, nawet więcej niż podwójnym. Przynależność rasowa, cechy biologiczne jednostek, ich fizjonomia, pochodzenie, stanowiły i wciąż stanowią rzadko kwestionowany wyróżnik odrębności kulturowej w społeczeństwach monoetnicznych, jednorodnych rasowo, przykładowo w Niemczech, Polsce czy we Włoszech. Sytuacja komplikuje się jednak nie tylko w kwestii wyznaczania granic odrębności grupy rasowej, ale także, a nawet zwłaszcza, przy opisie tożsamości kulturowej jednostek.

Rasa jest komponentem tożsamości etnicznej. Zjawisko to występuje coraz częściej, prowadząc do przypadków ekwiwalencji pomiędzy tożsamością rasową i etniczną. Zjawiska tego doświadczają powszechnie imigranci latynoamerykańscy w Stanach Zjednoczonych. Z powodu wielorasowej, grupowej charakterystyki, wyróżniono ich w społeczeństwie amerykańskim jako kategorię-grupę rasową hiszpańskojęzycznych Latynoamerykanów. Stosunkowo niedawno „zdjęto” z tych ludzi kryteria odrębności rasowej, określając w systemie prawnym, a co za tym idzie, w świadomości Amerykanów przez pojęcie mniejszości kulturowej typu etnicznego a nie rasowego. Niemniej podstawowym wyznacznikiem latynoamerykańskiej, afroamerykańskiej tożsamości jest silnie odczuwana więź biologiczna, odwołująca się do zasady wspólnego pochodzenia. Jest to zjawisko działające także w przeciwnym kierunku: w kształtowaniu tożsamości etnicznej ludzie odwołują się często – jak w przypadku Azjatów czy Indian – do swego biologicznego, rasowego dziedzictwa. „Bycie” Chińczykiem nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale – przykładowo – w Kantonie, oznacza także odwoływanie się do dziedzictwa i tradycji wyznaczonych przez fakt pochodzenia, urodzenia w określonej grupie „skośnookich mieszkańców Chin”.

Kryterium biologiczne i kulturowe wydają się być wciąż nierozłączne, ale sytuacja ta ulega aktualnie coraz widoczniejszym przemianom. Jak można w Europie odróżnić Japończyka od Koreańczyka albo Chińczyka od Japończyka? O ile wszystkich można zaliczyć według kryterium miejsca urodzenia i pochodzenia do tej samej rasy azjatyckiej, to jak zakwalifikować posiadającego identyczny z nimi wygląd Hawajczyka, urodzonego z mieszanego związku polinezyjsko-japońskiego? Które elementy charakterystyki rasowej oraz rodzaje tożsamości kulturowej (bo czy rasowej?) można odnieść do meksykańskiego Metysa, skoro 60% obywateli Meksyku ma dwurasowe pochodzenie biologiczne? Który rodzaj tożsamości przypisać należy mieszanym rasowo kafuzom czy kaboklom w Brazylii, jeżeli mając czarny kolor skóry, uważają się za Indian? Wiele podobnych przypadków sprawia, że rasa jest coraz powszechniej, poza nielicznymi wyjątkami, traktowana jako kategoria kulturowa a nie biologiczna. Biologiczne podłoże tożsamości kulturowej jest zarazem bardzo silnym wyrazistym komponentem zarówno przynależności rasowej, jak i etnicznej i narodowej. Obowiązuje wciąż zasada „dziedziczenia” tożsamości kulturowej w grupie, w której się rodzimy.

Trzecia grupa czynników determinujących i wyznaczających kształt i skład tożsamości jednostek wiąże się z etnicznością, przynależnością rodową, plemienną czy narodową. Etniczność kojarzy się nieuchronnie i zarazem automatycznie, z pochodzeniem, miejscem urodzenia, językiem, religią,



także rasą i obywatelstwem. Etniczność to bardzo złożony syndrom cech obiektywnych i subiektywnych, indywidualnych i grupowych, psychicznych i kulturowych. Etniczność jest cechą grupy kulturowej, pewnego rodzaju więzi, wyrastającej na gruncie uświadamianej realnej lub mitycznej wspólnoty pochodzenia, ale należy także do sfery psychiki, przeżyć, uczuć i emocji. Ekspozując własną tożsamość, odwołujemy się najczęściej do przynależności do konkretnej grupy etnicznej lub narodowej. Bycie „etnikiem”, zaliczanie kogoś do określonej grupy kulturowej, nadaje zarazem każdemu człowiekowi czytelnych cech personalnych, osobistych. Przynależność do kultury niemieckiej, francuskiej czy polskiej jest nie tylko cechą indywidualną, ale i grupową. Przeżywanie tej przynależności, osobiste reakcje na fakt członkostwa w grupie etnicznej są sprawą indywidualnych cech charakteru i predyspozycji. Etniczność jest czymś „żywym”, ważnym, przeżywanym subiektywnie, obiektywizując się zarazem poprzez wytwory grupy: literaturę, sztukę, religię, wartości, symbole, ideologię, organizacje grupowe.

Zjawisko etniczności jest uwarunkowane historycznie, gdyż stanowi długi proces kształtowania się granic odrębności grupowej, co oznacza także odmiennność językową, religijną, w ogólnym sensie – kulturową. Kultury nie powstają z dnia na dzień, lecz wyłaniają się w długim procesie historycznym. Początki kultur, tkwiące w archaicznych, preagrarnych wspólnotach klanowych i plemiennych, powstawały na gruncie lokalnych form kultu religijnego, przyjmującego formę animizmu, następnie totemizmu. Grupy lokujące się w prehistorii rozwoju kulturowego tworzyły własne języki i symbole, łącząc je w rosnące i rozwijające się systemy znaków i kodów komunikacyjnych. Zanim pierwotne kultury przekształciły się w monoteistycznie, jednorodne językowo, homogeniczne etnicznie wspólnoty narodowe, minęło co najmniej kilkanaście stuleci. Etniczność jest w pewnym sensie płynnym, ciągłym procesem formowania nie tylko odrębności rasowej, językowej czy religijnej, ale także cech osobowości członków grup kulturowych.

Etniczność posiada wymiar ekologiczny i geograficzny, wiążąc człowieka z miejscem urodzenia, z ojczyzną prywatną, z krajem dzieciństwa, z przestrzenią, w której kształtowała się nasza osobowość. Związek z konkretnym terytorium, nacechowany wszakże wieloma wspomnieniami, przeżyciami, funkcjonujący jako kulturowy korrelat w pojęciu ziemi rodzinnej, ojcowizny, ojczyzny, jest zjawiskiem uniwersalnym dla członków wszystkich kultur i grup definiowanych jako etniczne i narodowe, poczynając od plemiennych, skończywszy na cywilizacjach. Terytorium, klimat, cechy środowiska naturalnego, ukształtowanie terenu, wywierają wpływ na profil kultury, na konfigurację jej głównych elementów. Kultura stanowi sposób przystosowania się człowieka do środowiska przyrodniczego. Obecnie to środowisko jest coraz bardziej „przetworzone”, poddane technologicznej, kulturowej „obróbce”. Środowisko naturalne staje się coraz bardziej sztuczne, „wtórne”, poddane ingerencji człowieka. Przeciwstawienie natury i kultury wydaje się coraz mniej funkcjonalne i pozorne. Terytorium, bez względu na stopień jego kulturowego przystosowania, jest ważnym, niezbywalnym komponentem tożsamości etnicznej.

Dalej, etniczność obejmuje wymiar grupowy, fakt przynależności do określonej wspólnoty, oparty na statusie przypisanym, na fakcie urodzenia w konkretnej zbioro-





wości. Etniczność ma zatem wymiar socjobiologiczny, „przymusowy”, niedobrowolny, wywodzący się z faktu, że nie wybieramy własnej przynależności, lecz jest nam „przypisana” przez fakt urodzenia. Nabywamy statusu „persony”, osoby społecznej w związku z nazwiskiem rodowym, kolorem skóry, przynależnością plemienną, narodową. Rodząc się we wspólnocie kulturowej typu etnicznego, nabywamy zarazem umiejętności posługiwania się symbolami tej grupy, językiem, religią, kształtując te umiejętności poprzez bardzo intymny kontakt z rodzicami, krewnymi, ludźmi uważanymi za bliskich. Etniczność istnieje i funkcjonuje wyłącznie w grupie, w zbiorowości będącej nosicielem, podmiotem zarazem także „właścicielem” i twórcą kultury. Etniczność definiowana jest bardzo często w kategoriach grupy kulturowej, wspólnoty, obejmując wielki zakres form życia zbiorowego. Za grupy etniczne uważane są przede wszystkim wspólnoty oparte na biologicznym pokrewieństwie: rody, klany, szczepy, plemiona. Tworzą one kategorię zbiorowości prenarodowych, o realnej więzi biologicznej. Przekształcają się w długim procesie historycznym – chociaż nie wszystkie – także poprzez rozwijanie języka, religii, sztuki, literatury, symbolicznych i materialnych elementów własnej kultury w symboliczne grupy etniczne i narody. Narody są największymi grupami etnicznymi, jedynym ich rodzajem posiadającym własne państwo. Procesy przekształcania się form etniczności trwają nadal, przybierając formę więzi cywilizacyjnej, postnarodowej, związanej z szerszym niż narodowy kręgiem kulturowym.

Etniczność oznacza także istnienie swoistego rodzaju niezbywalnej więzi. Usuwać tożsamość etniczną, pozbywamy się części swojej osobowości, zabijamy w sobie to, co „wrosło” w naszą psychikę, postawy i zachowania. Etniczności nie uda się jednostce wyzbyć, można do macierzystej „dodać” jakąś inną, równorzędną lub bardziej uniwersalną. Etniczność – jak stwierdza większość teoretyków (*Ethnicity. Theory and Experiences* 1975) – jest dynamicznym ciągiem zjawisk, procesem obejmującym różnorodne elementy i fazy. Etniczność ulega zmianie w procesach asymilacji i akulturacji, ale odbywa się to zazwyczaj w ciągu kilku (co najmniej trzech) pokoleń. Na koniec etniczność oznacza występowania u człowieka zespołu pewnych cech psychicznych, przejawiających się w osobowości, postawach, wartościach, predyspozycjach i nawykach. Etniczność w tym wymiarze obejmuje tożsamość kulturową, poczucie przynależności i odrębności, uświadamianego i wartościowanego – poza przypadkami negatywizmu i samonienawiści oraz autodeprecjacji własnego pochodzenia – przeważnie pozytywnie poczucia związku z rodakami, ziomkami, członkami grupy kulturowej uważanej za rodziną, macierzystą, własną. Etniczność staje się we współczesnym świecie krzyżującym się i wielokrotnych tożsamości zjawiskiem coraz bardziej subiektywnym, związanym ze sferą psychiki, osobowości i autoidentyfikacji.

Fakt pochodzenia, miejsca urodzenia, warunkujący nasze kompetencje językowe, wyznawaną religię i tożsamość kulturową, będąc rdzennym, fundamentalnym składnikiem etniczności, narzuca jednostkom wzory zachowania w sytuacjach kontaktu kulturowego z ludźmi zaliczanymi do tej samej kultury, jak i z tymi, którzy definiowani są jako odmienni, obcy, posiadający inną przynależność grupową.

Etniczność jako typ tożsamości, psychicznego związku z grupą kulturową i jej wytworami, oznacza rodzaj przywiązania i identyfikacji, stanowiąc najważniejszy skład-





nik osobowości. Wszystkich ludzi, bez względu na przynależność rasową oraz etniczną, wyznawaną religię, język i obywatelstwo, łączy wspólnota gatunkowa. Jednym z najbardziej oczywistych elementów naszej psychiki jest tożsamość gatunkowa, ludzka, najbardziej uniwersalna, niezależna od naszej woli autoidentyfikacja jako osoby dwunożnej, oburęcznej, poruszającej się pionowo, myślącej, mówiącej oraz działającej – w odróżnieniu od zwierząt – według zrozumiałego, racjonalnego schematu. Ta sfera tożsamości jest jednak, mimo jej pierwotności i biologicznego determinizmu, zdominowana przez kulturową tożsamość, poczucie indiańskości, japońskości, polskości czy cygańskości. W wielu kulturach, zwłaszcza typu prenarodowego, pojęcie „człowiek” oznacza członka własnej wspólnoty etnicznej. Wszyscy lokujący się poza tym kręgiem etniczności uważani są za inną kategorię człowieka, definiowani jako „nieprawdziwi ludzie”, „nieludzie” lub „podludzie”. Zasada prymatu więzi i identyfikacji kulturowej nad gatunkową wciąż jest wyrazista, zmieniając jednak swoje formy i coraz bardziej się uniwersalizując w procesach globalizacji.

Grupy kulturowe, jako szczególny rodzaj zbiorowości ludzkiej, odwołują się do zasady pokrewieństwa jako obiektywnej, rzeczywistej lub subiektywnej, symbolicznej, wyobrażonej podstawy istnienia więzi społecznej. Na bazie biologicznego pokrewieństwa, w wyniku zawieranych pomiędzy różnymi klanami totemicznymi, rodami czy grupami lineażowymi związków małżeńskich, wyłania się więź powinowactwa, łączenia się członków grup o wspólnych przodkach z członkami innych zbiorowości. W ten sposób granice wspólnot realnych ulegały rozszerzaniu, zwiększaniu liczby członków i złożoności, w sensie struktur pokrewieństwa i powinowactwa, tworząc pierwsze, bardziej złożone grupy kulturowe (Barth 1969). Grupy tego typu tworzyły religie totemiczne, łączone na skutek rozrastania się struktur pokrewieństwa i powinowactwa w politeistyczne systemy wyznaniowe. Pierwotna różnorodność kulturowa okresu starożytnego: helleńskiego, rzymskiego oraz średniowiecza: galijskiego, germańskiego czy słowiańskiego, ulegała stopniowej homogenizacji w wyniku pojawienia się religii monoteistycznych, zwłaszcza judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Różnorodność ta jednak przetrwała w wielu synkretycznych, mieszanych, ale też zarazem jednorodnych kulturach lokalnych, tworząc kontekst współczesnej wielokulturowości i struktur społeczeństw pluralistycznych, stanowiących załączek cywilizacji.

Ze względu na tę zasadę wyróżnić można trzy typy grup kulturowych, połączonych realnym lub wyobrażonym pokrewieństwem.

Po pierwsze, są to realne grupy krewniacze, połączone rzeczywistym pokrewieństwem biologicznym. Pokrewieństwo jest najwcześniejszą i najbardziej oczywistą podstawą wyłaniania się więzi grupowej. Grupy krewniacze, począwszy od prostych, kilkupokoleniowych rodów oraz klanów totemicznych, są genetycznie pierwszą formą istnienia grup kulturowych. Na samym dole drabiny uspołecznienia lokują się realne wspólnoty krewniacze. Trudno policzyć, ile ich było w historii ludzkości lub występuje jeszcze do tej pory. Są to grupy, w których zachodzi wyraźna więź biologiczna, oparta na endogamii, związkach rzeczywistego, biologicznego pokrewieństwa. Grupy takie w tradycji antropologicznej zwane są najczęściej grupami pierwotnymi, ale opatrywano je często mianami zbiorowości autochtonicznych, plemiennych, prenarodowych, tradycyjnych, dzikich, barbarzyńskich. W teorii





socjologicznej nadawano im epitet *tribal* lub *primordial* (Smith 2003), odnosząc je do lokalnych wspólnot etnicznych, występujących zwłaszcza na wczesnych etapach europejskich procesów narodotwórczych, albo, i przede wszystkim, pośród rdzennej ludności kolonizowanych obszarów Ameryki, Afryki, Azji, Australii, Polinezji i Oceanii. Realne kulturowe grupy krewnicze są dziś niemal zjawiskiem reliktowym. Należy do nich najwyżej 1,5% ludzkości, ale stanowią najwcześniejszą i najliczniejszą formę istnienia grup kulturowych, wkomponowaną w więź każdej kolejnej, większej fazy ich rozwoju, w tym narodów i cywilizacji. Grupy takie stanowią fundament więzi społecznej, na którym były tworzone i budowane nowe rodzaje kultur. Do grup tego rodzaju można zaliczyć współcześnie te wspólnoty, które z jakichś przyczyn, często ideologicznych, religijnych, nie przekształciły się w grupy etniczne czy narody, zachowując status zbiorowości plemiennych, klanowych, kastowych czy rodowo-szczepowych. Wspólnoty realne rzadko funkcjonują już dzisiaj jako odrębne, odizolowane od innych kultur, wchodząc w skład większych całości, wielokulturowych społeczeństw obywatelskich i/lub cywilizacji. Poza nielicznymi wyjątkami, grupami żyjącymi w amazońskiej dżungli lub lasach Afryki równikowej, większość tego typu zbiorowości podlega procesom akulturacji, wpływom asymilacyjnym ze strony innych kultur, utrzymując jednak w kształtowaniu więzi społecznej dominację zasady dziedzictwa biologicznego i struktur pokrewieństwa. W dużym stopniu grupami takimi pozostają europejskie lokalne wspólnoty romskie, zwłaszcza z grup plemiennych Sinti, Kalderaszów, Lowari, Romów Polskich, Chaładytka (rosyjskich) czy Sasytka (niemieckich). Wiąż tego typu, oparta o realne struktury pokrewieństwa i dziedzictwo biologiczne, występuje jako najważniejsza zasada uspołecznienia nie tylko u europejskich Romów, ale także, albo zwłaszcza, w wielu tubylczych, autochtonicznych społeczeństwach plemiennych w Afryce, Azji czy na wyspach Południowego Pacyfiku. Haitańczycy, Hawajczycy czy Samoańczycy również, podobnie jak część Romów, ulegli presji asymilacyjnej i akulturacji, wchodząc w związki małżeńskie z członkami innych grup językowych, etnicznych, rasowych czy narodowych. Na Hawajach mieszka ponad 35% ludzi o mieszanych charakterystykach rasowych. Jest to dominująca w tym stanie USA kategoria kulturowa, o podwójnej co najmniej tożsamości kulturowej, opartej na mieszanym pochodzeniu plemiennym, rasowym czy etnicznym. Rdzenni Hawajczycy, wyróżnieni ze względu na jednorodne pochodzenie plemiennie-etniczne i zasadę biologicznego dziedziczenia stanowią już na wyspach kulturową mniejszość.

Po drugie, są to najważniejsze na obecnym etapie budowy więzi społeczno-kulturowej wspólnoty symboliczne. Najważniejszą wspólnotą symboliczną jest naród (Anderson 1997). Do tej kategorii grup kulturowych zaliczają się także grupy etniczne, o ukształtowanym języku, więzi terytorialnej, solidarności religijnej, wspólnym dziedzictwie i świadomości odrębności, lecz nieposiadające państwa. Grupy symboliczne łączy przede wszystkim wspólna tradycja kulturowa, zbudowana na bazie jednego języka i dominującej religii. Najważniejszą w kształtowaniu statusu i odrębności takiej grupy rolę odgrywają symbole, wartości i normy. W świadomość narodową, w poczucie odrębności członków narodu, wkomponowana jest wszakże subiektywna wiara we wspólne pochodzenie, w pokrewieństwo, wyrastająca z wcześniejszych form budowy więzi społecznej i kulturowej. W tym sensie naród





jest największą, aksjonormatywną, symboliczną wspólnotą kulturową. Trudno jest przeprowadzić wyraźną, sztywną granicę pomiędzy wspólnotami realnymi a symbolicznymi. Indianie amerykańscy zostali już w dużym stopniu zamerykanizowani, zasymilowani, pozbawieni języka i wielu rdzennych elementów tradycji, w tym religii. Tworzą jednak nadal związki szczepowo-plemienne, wyrastające na gruncie przynależności do połączonych realnym pokrewieństwem klanów totemicznych. Wchodzą zarazem w skład szerszej całości, zwanej narodem lub cywilizacją amerykańską, której członkowie nie są połączeni żadną rzeczywistą wspólną etnogenezą. Trudno bowiem uznać, że wyznających islam Afroamerykanów, katolickich Latynoamerykanów, potomków szkockich presbiterian czy angielskich kwaków lub żydowskich chasydów łączy jakkolwiek zasada pokrewieństwa. Pokrewieństwo odwołuje się do wspólnego przodka, do jednakowej tradycji dziedzictwa kulturowego, do homogenicznej natury zbiorowości w sensie składu etnicznego, języka czy religii. Jednak narody, nawet o pewnym stopniu złożoności substratu ludzkiego, takie jak polski, francuski czy włoski, odwołują się do zasady pokrewieństwa bazującej na micie genealogicznym lub rasowym (Ossowski 1966). Włosi mają swoich Romulusa i Eneasza, Francuzi – Rolanda, Polacy – Piasta Kołodzieja i Lecha.

Trzecią, kolejną, także w pewnym sensie chronologicznie, formą istnienia grup kulturowych są wspólnoty wyobrażone. Ich natura opiera się w większym jeszcze stopniu nie na wspólnym zespole symboli, nie na jednorodnym języku, jednakowej religii, lecz na wyobrażeniu, że łączy je podobieństwo w szerszym układzie kręgu kulturowego. Są to wspólnoty tworzące międzyetniczne, międzynarodowe struktury społeczeństw politycznych, takie jak szwajcarska, brytyjska, amerykańska czy europejska. Pojęcie europejskości w większym stopniu opisuje wspólnotę wyobrażoną niż symboliczną. Jaki zespół wspólnych symboli łączy Europejczyków, poza pewnymi elementami wyrastającymi na gruncie tradycji chrześcijańskiej bądź śródziemnomorskiej? Europejczycy wciąż mówią różnymi językami, będąc w większości chrześcijanami, należąc do różnorodnych, zwłaszcza na gruncie protestantyzmu grup wyznaniowych i instytucji kościelnych. Największą formą istnienia grupy kulturowej są cywilizacje nowożytne. Wyłaniają się one pośród różnorodnych wspólnot symbolicznych, jako jeszcze wyobrażone konglomeraty, konfiguracje kultur narodowych, rasowych, religijnych i etnicznych. Członków cywilizacji europejskiej, amerykańskiej, zachodniej, islamskiej czy prawosławnej łączy w pewnym sensie subiektywna zasada pokrewieństwa, a raczej powinowactwa oznaczająca podobieństwo symboli i przynależność do tego samego, rozległego w sensie terytorialnym kręgu kulturowego.

Rodzina jest centralnym, najważniejszym układem odniesienia w każdej grupie kulturowej. To w rodzinie kształtuje się kulturowa tożsamość jednostki, rodzice przekazują dzieciom język, wierzenia, obyczaje, wartości.

Gdy łączą się w pary małżeńskie i rodzinne ludzie wywodzący się z różnych kultur, dochodzi do niezwykłych, bardzo ważnych zjawisk i procesów, posiadających znaczenie wykraczające poza losy jej członków. W wyniku amalgamacji, czyli łączenia się grup kulturowych w następstwie zawieranych małżeństw i tworzenia mieszanych, hybrydalnych form pokrewieństwa, wyłania się nowy ład kulturowy.





Typologiczne ujęcie rodzajów tożsamości kulturowej zamieszczono poniżej.

Tabela 6. Rodzaje wspólnot kulturowych

Tożsamość wspólnot realnych	Tożsamość wspólnot symbolicznych	Tożsamość wspólnot wyobrażonych
Grupy pierwotne, rodzime, autochtoniczne, tubylcze, lokalne, plemienne, kasty, klany	Grupy etniczne, narody	Cywilizacje
Realna więź biologiczna, pokrewieństwo	Wiara w pokrewieństwo, powinowactwo	Podobieństwo wartości, wspólnota interesów
Kultury proste	Kultury złożone	Wielokulturowość
Kultury małe	Kultury duże	Kultury wielkie
Kultury ekskluzywne, zamknięte	Kultury otwarte	Kultury inkluzywne
Kultury lokalne	Kultury narodowe	Kultury globalne
Faza prenarodowa	Faza narodowa (nowoczesna)	Faza postnarodowa (ponowoczesna)
Odrębność kulturowa, izolacja	Homogenizacja kulturowa	Asymilacja, akulturacja
Etnocentryzm, etnofobia	Nacjonalizm, ideologie grup kulturowych	Synkretyzm, hybrydalizm, pluralizm
Monocentryzm, monowalencja	Biwalencja, podwójna tożsamość kulturowa	Poliwalencja, wielokrotna tożsamość kulturowa

Mieszane rasowo i etnicznie małżeństwa, powstałe w ich wyniku rodziny „mieszane” kulturowo, amalgamowane, nie są zjawiskiem częstym w społeczeństwach prenarodowych, w grupach realnych, opartych na pokrewieństwie, ekskluzywizmie, monocentryzmie. Małżeństwa międzyrodowe, międzyplemienne, międzyklanowe, wciąż zawierane w kulturach afrykańskich, azjatyckich czy nawet europejskich, mają charakter wewnątrz kulturowy. Odbywają się pomiędzy członkami większych całości kulturowych. Małżeństwa międzyrodowe, zawierane pomiędzy reprezentantami rodów góralskich na Podhalu, plemion romskich na Słowacji czy szczepów arabskich w Północnej Afryce niekoniecznie przybierają postać związków międzykulturowych. Dotyczą bowiem ludzi mówiących tymi samymi językami, należących do tej samej kultury, jak przykładowo dwa rody włoskie Montekich i Kapuletich. Inny charakter mają już małżeństwa zawarte pomiędzy Alzatchykiem a Francuzką, Kaszubem a Polką, Ślązakiem a Niemką, Indianką z plemienia Powhatan a białym brytyjskim kolonistą. Historycznie odległe w czasie międzykulturowe związki dynastyczne, jak Kleopatry z Markiem Antoniuszem czy króla Anglii Henryka VIII z Katarzyną Aragońską są przykładem małżeństw mieszanych kulturowo, przyspieszających procesy dyfuzji i akulturacji, ale tylko w obrębie rodów rządzących i dworskich elit. Kulturowe konsekwencje małżeństw dynastycznych, jak króla Polski Zygmunta Starego i Bony Sforzy, przyczyniły się do przyswojenia przez poddanych królewskiej pary w Polsce nie tylko włoskich jarzyn w jadłospisie, ale także niektórych obyczajów, wzorów zachowania, jak również dzieł literatury czy sztuki dworskiej. Kultura polska nie uległa w wyniku tego małżeństwa „italizacji”, nastąpiły jednakże trwałe przemiany



i odnotowano wpływy kultury włoskiej na kulturę polską. Małżeństwa mieszane wyznaczają nową jakość kulturową, gdy nie dotyczą pojedynczych jednostek, ale stają się normą, zjawiskiem statystycznie częstym, masowym, a nawet dominującym w szerszym kontekście społecznym. Jedno z bardziej słynnych małżeństw międzykulturowych utworzyli lider kolonii brytyjskiej w Plymouth w Ameryce Północnej Rolfe i Pocahontas, córka indiańskiego wodza z plemienia algonkińskiego. Obecnie blisko 90% Amerykanów deklaruje mieszane, w dużej części więcej niż podwójne, pochodzenie etniczne. Natomiast o ile w Stanach Zjednoczonych w 2000 roku jedynie 2,4%, czyli niespełna 7 milionów Amerykanów, deklarowało mieszaną rasowo tożsamość kulturową w rodzaju metyskiej i mulackiej, o tyle w sąsiadującym z USA Meksykiem aż 60% ludzi to Metysi.

Każda grupa kulturowa wytwarza własny, często ambiwalentny stosunek do mieszanych małżeństw i zjawiska amalgamacji. Są grupy, które przestrzegają obyczajowej zasady endogamii, jak przykładowo żydowska czy romska. Małżeństwa, zwłaszcza kobiet z członkami innych grup kulturowych są niechętnie widziane, nieaprobowane czy wręcz zabronione tradycją. W ortodoksyjnych środowiskach religijnych wyznawców islamu, judaizmu, małżeństwa z wyznawcami innych religii, nawet w obrębie tej samej grupy etnicznej czy narodowej, są zakazane. Romowie i Żydzi zachowują od stuleci swoją odrębność językową, obyczajową i religijną, gdyż bardzo rzadko wchodzi w związki małżeńskie z członkami innych kultur. Współcześnie występują jednak coraz częstsze odstępstwa od tej reguły i nawet grupy zamknięte, endogamiczne, otwierają się w społeczeństwach wielokulturowych, przynajmniej w środowiskach liberalnych, na zjawiska amalgamacji.

Niechęć do zawierania małżeństw mieszanych posiada niejednokrotnie asymetryczny wymiar. Mężczyznom wolno niejednokrotnie brać żony z innych grup (lub odwrotnie) pod warunkiem, że żona przystosuje się do kultury męża, przyjmując jego religię, obyczaje, język i wartości. Tak dzieje się na przykład w przypadku małżeństw polsko-romskich. Bardzo rzadko Polak bierze za żonę Romkę. Niechęć do zawierania małżeństw mieszanych uzasadniona bywa religijnie, ideologicznie, obyczajowo, niekiedy nawet prawnie. Przypadek mitycznej Wandy, co „nie chciała [za męża] Niemca” i wybrała samobójstwo przez rzucenie się do Wisły, jest przykładem presji grupy na jednostkę. Uzasadnione interesem rodowym i dynastycznym małżeństwo stało w sprzeczności z wartościami grupy religijnej i etnicznej, nakazującymi traktować Niemców jak wrogów. Do tej pory w niektórych środowiskach Wanda jest symbolem patriotyzmu i wierności zasadom własnej grupy kulturowej. W wyniku jej samobójczej śmierci nie doszło jednak do prokreacji ani w obrębie własnej grupy, ani poza nią.

Współcześnie, w złożonych społeczeństwach ponowoczesnych coraz częstszym zjawiskiem są mieszane rasowo i etnicznie małżeństwa, które przyczyniają się do wyłaniania nowych rodzajów tożsamości kulturowej. Jednym z elementów amerykanizacji, uniwersalizacji tożsamości członków grup monocentrycznych, na przykład koreańskiej, japońskiej czy meksykańskiej, jest zjawisko amalgamacji. Europeizacja Polaków czy Niemców również nastąpi w pełni dopiero wtedy, gdy pojawi się nowy, dominujący typ podwójnej lub poliwalencyjnej, wielokrotnej tożsamości „ponad podziałami” etnicznymi, narodowymi, ukształtowany dzięki mieszanym kulturowo małżeństwom.





Bardzo interesujący, choć wciąż rzadki typ mieszanej kulturowo rodziny pojawia się w wielokulturowych społeczeństwach Stanów Zjednoczonych, Australii czy Kanady. Coraz częściej spotykany jest także w skupiskach wielkomiejskich w Europie. Można mówić o ponowoczesnych formach pokrewieństwa w związkach, w których bogaty biały Kalifornijczyk żeni się po raz piąty z latynoską Metyską, a która wychodzi za mąż po raz czwarty. „Wnosi” ona do małżeństwa dwójkę dzieci, jedno z mężem pochodzenia kubańskiego z drugiego małżeństwa, drugie, mające za ojca trzeciego jej męża, Afroamerykanina. Jej czwarty, aktualny mąż ma pod opieką dziecko z czwartego małżeństwa, urodzone przez imigrantkę ze Szwecji. Pod jednym dachem mieszka więc rodzina złożona z ludzi o różnym pochodzeniu rasowym i etnicznym, niepołączona więzami biologicznymi, ale w istocie rzeczy nie tylko spowinowacana, ale i spokrewniona. Na urodziny dzieci przyjeżdżają ich biologiczni rodzice. W tym dniu rodzina ta obejmuje także rozwiedzionych, ale utrzymujących kontakty towarzyskie i uczuciowe rodziców dzieci z poprzednich małżeństw. Czy jest to przypadek fikcyjny? Ten opisany powyżej tak, ale takich rodzin wśród Amerykanów zaliczanych do klasy średniej i wyższej jest w zurbanizowanych regionach Stanów Zjednoczonych coraz więcej. Wcale nie fikcyjny jest przecież przypadek Woody Allena, Amerykanina żydowskiego pochodzenia, który poślubiwszy aktorkę Mię Farrow, adoptował wraz z nią troje azjatyckich dzieci. Głośne perypetie z wychowywaniem tych dzieci opisywała amerykańska prasa, stąd wiele wiadomo o problemach oraz barierach związanych z procesami budowy związków pokrewieństwa pomiędzy ludźmi wywodzącymi się z różnych grup kulturowych.

Kolejny zespół czynników warunkujących treść tożsamości jednostek ma związek z Bogiem, wiarą, religią. Religia, wszelkie formy myślenia mistycznego, uzasadniające istnienie i funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie na mocy woli bożej, jest zjawiskiem uniwersalnym i powszechnym. Występowała zawsze i jest obecna we wszystkich kulturach.

Egzystencja ludzka, funkcjonowanie w grupie od narodzin aż po śmierć, niesie wiele dramatów, z których kilka ma podstawowe, decydujące znaczenie dla aktywności społecznej, psychiki i tożsamości jednostek. Jednym z fundamentalnych składników ludzkiej psychiki jest świadomość tymczasowości istnienia, zdeterminowana faktem cielesności tajemnica śmierci, niemożność poznania tego, co się poza tą granicą kryje.

Tam, gdzie kończy się ludzka wiedza, rozpoczyna się wiara. Intuicja, wiara, olśnienie, są formami świadomości irracjonalnej, funkcjonując w większym lub mniejszym stopniu w tożsamości kulturowej jednostek. Świadomość ludzkiej niedoskonałości oraz ograniczoności wywodzi się z najstarszych i najprostszych systemów religii animistycznej, od wyjaśnień opierających się na schematach mitycznych, irracjonalnych, odwołujących się do zjawisk nadprzyrodzonych. Śledząc historię ludzkiego poznania i społecznego rozwoju, trudno oprzeć się wrażeniu, że człowiek nie byłby tym w sensie kulturowym, czym i kim jest, gdyby nie miał Boga. Religia jest uniwersalnym i niezbywalnym składnikiem ludzkiej kultury. Pozostaje zarazem najbardziej autonomiczną i samodzielną częścią każdej ludzkiej psychiki i tożsamości kulturowej.

Religia jest bardzo złożonym zespołem zjawisk, niezwykle trudno definiowalnym. Istnieje wiele różnorodnych, komplementarnych, ale i wykluczających się nawzajem





definicji religii (Durkheim 1990; Weber 1994). Próby odpowiedzi na pytanie o to, czym jest religia, są bardzo liczne i wydają się z góry skazane na niepowodzenie. Każdy system wierzeń odzwierciedla się bowiem w kulturze, normach i wartościach oraz obiektywizuje w ceremoniałach, obrzędach kultowych, hierarchiach kościelnych, organizacjach i instytucjach, w końcu zaś w życiu społecznym, a także, lub zwłaszcza w psychice jednostek. Religia na poziomie tożsamości funkcjonuje w postaci indywidualnej religijności. Jest komponentem kultury, elementem i składnikiem etniczności, jednym z wyznaczników tożsamości i przynależności grupowej.

W kulturze każdej grupy oraz w tożsamości jej członków religia obejmuje trzy zintegrowane wzajemnie i komplementarne zespoły zjawisk, wynikających z relacji człowieka z *sacrum* i Bogiem.

Zespół pierwszy wynika z kulturowo określonego związku człowieka z Bogiem, kosmosem, naturą, przyrodą, światem materialnym, ale także ze sferą duchową, razem, „życiem” pozagrobowym, zjawiskami zarówno wyjaśnialnymi i poznawalnymi naukowo, jak i niezrozumiałymi dla umysłów ludzkich i niezbadanymi. Religia posiada monopol na całościowe, globalne ujęcia miejsca i przeznaczenia gatunku ludzkiego, jak i jednostek w czasie historycznym i w znanej kosmicznej przestrzeni. Te elementy tożsamości opierają się na wierze w nadprzyrodzoną moc Boga-Stwórcy, przyjmując schematy rozumowania oparte na nadrzędności woli bożej. Jest to relacja łącząca religię z innymi elementami kultury, w tym z mitem, prawem czy sztuką. Ewolucja wierzeń i kultów przebiegała od prymitywnych, pierwotnych form fetyzizmu, totemizmu i animizmu, które polegały głównie na nadawaniu konkretnym zjawiskom przyrodniczym – zwłaszcza kosmicznym – cech nadprzyrodzonych i boskich, po rozwinięte postacie monoteizmu judaistycznego, chrześcijańskiego i islamskiego. Wszystkie kultury i każdy człowiek posiadają swojego własnego Boga. Nawet jeżeli jest on Bogiem innych grup kulturowych, co ma miejsce w procesach uniwersalizacji religijnej, to przybiera on w końcu lokalny charakter. Kulturowy kontekst religii sprawia, że wierząc w jednego Boga, nadajemy Mu różne imiona. W ceremoniach religijnych, modłach, odwołujemy się do różnych, przeważnie „własnych” świętych. Na gruncie chrześcijańskim każda kultura ma własne wcielenia Matki Boskiej, od lokalnych, jak Matka Boska Kalwaryjska, Ludźmierska czy Makowska, poprzez bardziej uniwersalne jak Matka Boska Fatimska, Częstochowska bądź brazylijska z Aparecidy, po wspólne wszystkim chrześcijanom wizerunki Matki Boskiej Bolesnej czy Matki Boskiej Dziewicy. W kulturze polskiej funkcjonuje ponadto bardzo wyrazisty, utrwalony historycznie i narodowo wizerunek Matki Boskiej Królowej Polski, przejawiający się w szczególnej atencji i dewocji Polaków wobec Matki Jezusa. Stosunek człowieka do Boga jest ukształtowany i utrwalony kulturowo. Religia, poprzez eschatologiczną, teologiczną sferę, formułuje wzorzec religijności indywidualnej, wskazujący na te wartości i normy, których respektowanie oraz przestrzeganie prowadzić ma do Boga, do zbawienia, do jakiejś formy „życia” pośmiertnego. Tożsamość członków każdej grupy kulturowej zawiera wyobrażenia na temat ziemskiej (*profanum*) i pozaziemskiej (*sacrum*) sfery religii. Te odnoszące się do *sacrum* mają naturę bardziej duchową niż materialną, psychiczną raczej niż społeczną, irracjonalną niż racjonalną, pozaziemską niż ziemską. Są kultury i ludzie mocniej eksponujący religijny wymiar tożsa-





mości, podporządkowujący swoją społeczną i psychiczną aktywność Bogu, formom łączności z *sacrum*. Są też inne, bardziej laickie, otwarte na wartości racjonalne, preferujące typy osobowości bardziej zorientowane na osiąganie wartości doczesnych, ziemskich, a nie na zbawienie. Ludzie o silnej religijności, bez względu na to, z jakiej grupy kulturowej się wywodzą, są mniej skłonni do kontaktów z członkami innych grup wyznaniowych. Jednostki o dominacji wyrazistej, skrajnej skłonności do dewocji, stają się mistykami, prorokami, nawiedzonymi głosicielami „jedynej prawdy”. Reprezentują ortodoksyjne, fundamentalne orientacje ideologiczno-religijne. Ignorują bądź nie dostrzegają odmienności religijnej innych ludzi. W wielu przypadkach, w sytuacji kontaktu międzykulturowego, jej nie akceptują.

Wzajemne kontakty międzykulturowe prowadzą do konfrontacji postaw. Zdaniem jednych, zwolenników kolektywizmu, rodzi to grupową wojnę kultur, według innych zaś, bardziej, indywidualistycznie nastawionych ludzi, prowadzi do synkretyzmu i pluralizmu religijnego.

Drugi zespół zjawisk opiera się na relacji człowiek–człowiek, prowadząc do wyróżnienia kategorii zjawisk społecznych, sieci interakcji i stosunków interpersonalnych, zarówno pomiędzy pojedynczymi osobnikami, jak i różnorodnymi grupami kulturowymi. Religia stanowi integralny, często podstawowy fundament systemu społecznego, wyznacza hierarchie i podziały grupowe. Społeczna i kulturowa rola religii ulegają stopniowej ewolucji, w miarę rozwoju form życia zbiorowego i zwiększania się złożoności oraz różnorodności systemów społecznych. Jest to zarazem najbardziej zmienny i konfliktogenny obszar relacji łączących lub raczej dzielących to, co zaliczane bywa do sfery *sacrum* i *profanum* (Durkheim 1990). Bariery religijne wynikające i funkcjonujące w kontekście różnorodności kultur i odrębności etnicznej są zjawiskiem towarzyszącym każdej interpersonalnej interakcji międzykulturowej. Ludzie unikają zażyłości z wyznawcami innych religii, separują się przestrzennie i społecznie od innowierców, zwłaszcza wtedy, gdy odrębność religijna nakłada się na odmienną językową i etniczno-rasową. Ten zespół zjawisk obejmuje wzory interakcji pomiędzy członkami tej samej grupy religijnej, różnicując wszakże często pozycje, położenie na skali prestiżu społecznego i funkcjonalności kulturowej, zależnie od poziomu pobożności, miejsca w grupie religijnej, ale także płci bądź wieku. Religie inaczej określają i sytuują pozycję kobiety we wspólnotach religijnych, pozbawiając ją możliwości spełniania posługi kapłańskiej, zamykając – w myśl dogmatów religijnych – w kręgu rodzinnym, domowym. Inną pozycję zajmują we wspólnotach religijnych osobnicy młodzi, „niewinni”, przed inicjacją religijną, chrztem, konfirmacją, a inną starzy członkowie grupy. System organizacji religijnej, doktryny i ideologie kościelne, narzucają członkom grup kulturowych inny stosunek do wyznawców własnej wiary, inny do ludzi wierzących w „innego” Boga. W złożonych, wielokulturowych społeczeństwach obywatelskich kontekst grupowy zróżnicowania religijnego ustępuje indywidualnym wyborom, religijności indywidualnej, przeżywanej przez jednostkę. Instytucjonalne, kościelne, kolektywne formy religijności cechują w większym stopniu społeczeństwa jednorodne religijnie, homogeniczne kulturowo, tradycyjne, konserwatywne, pragnące zachować istniejący stan rzeczy nawet wobec innowacyjnej, akulturacyjnej presji ze strony innych grup religijnych. Wymogi wielokulturowego





społeczeństwa brytyjskiego czy amerykańskiego, współobecność wyznawców różnych religii w środowisku lokalnym i zawodowym Londynu czy Nowego Jorku, prowadzą do przyjmowania innych postaw i typów tożsamości religijnej, akceptujących, tolerujących, a także uznających odmiennność religijną innych ludzi. Zdaniem Gordona Mathewsa, „Ewangeliczna chrześcijanka gorąco modli się w niedzielę w swym kościele, lecz w poniedziałek przyjaźnie odnosi się do swych niechrześcijańskich znajomych. Jeżeli jednak religia jest prawdą, to znajomi ci zostaną prawdopodobnie potępieni, chyba że przekona ich do nawrócenia. Aby zachować pokój i nie utracić sympatii w pluralistycznym społeczeństwie, musi ona zataić wiarę w absolutną prawdę swojej religii – co jednak może być pogwałceniem zasad jej wiary. [...] Czy istnieje jakaś ostateczna prawda religijna, za którą wszyscy powinni podążać? Czy też religijność każdego z nas przypomina raczej hobby, indywidualne dążenie do własnej prawdy, której nie muszą podzielać inni? Zarówno dyskusja, jak i zamieszanie wokół natury prawdy duchowej są powiązane ze współczesnymi koncepcjami kulturowej tożsamości Ameryki” (Mathews 2005: 124–125).

Religia jest bardzo wyraźnie skorelowana z etnicznością. Jest wyznacznikiem tożsamości narodowej. Określa – obok języka – granice odrębności kulturowej. Stanowi niezbywalny komponent ludzkiej osobowości. Zaczyna się jednak coraz bardziej, podobnie jak tożsamość kulturowa, indywidualizować. Religia staje się w społeczeństwach obywatelskich czymś osobistym, indywidualnym, a nie kolektywnym. Religia w warunkach „ponowoczesności”, ciągłego stykania się i przekraczania granic kulturowych przez ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym, rasowym i wyznaniu, „odrywa” się coraz częściej od swego grupowego podłoża. Amerykanie cechują się wielokrotną identyfikacją religijną, nie tylko etniczną czy rasową. Sięgają po różnorodne tradycje kulturowe, coraz bardziej i mocniej wierząc nie w żydowskiego czy irlandzkiego Boga, lecz po prostu w Boga wszystkich Amerykanów. Indywidualizm religijny protestantów bliższy jest, w sensie sprzyjania konwersji religijnej, hinduizmowi i buddyzmowi niż judaizmowi czy prawosławiu. Religia jako atrybut grupy coraz bardziej rozmija się z religijnością jako postawą i tożsamością jednostek. Jest to zjawisko rzadkie jeszcze w kulturach relatywnie wysoce homogenicznych, ale zaczyna być wyraziste i dominujące w społeczeństwach wielokulturowych. O ile stosunek „przeciętnego” muzułmanina do chrześcijanina wyznaczony jest przez przynależność grupową i wyznawaną religię, obejmując także tradycję wojen krzyżowych i konfliktów grupowych, o tyle relacje pomiędzy mieszkającym w Nowym Jorku Amerykaninem arabskiego pochodzenia i włoską katoliczką w małym już tylko stopniu, o ile w ogóle, uwikłane są w grupowe, ideologiczne zależności. W tym sensie możliwe są w przypadku Amerykanki wyznającej judaizm i afroamerykańskiego wyznawcy islamu przyjaźń, dzielenie wspólnego mieszkania, a nawet związek oparty na miłości i małżeństwo. Obserwujemy we współczesnym świecie dwie tendencje, pierwsza wiedzie do laicyzacji i indywidualizacji religijności, druga do jej sekularyzacji oraz instytucjonalizacji, a zarazem kolektywizacji. Wyrazicielem pierwszej tendencji, krytykowanej także przez tradycyjne środowiska chrześcijańskie, w tym przez Watykan, jest przeciętny mieszkaniec wielkiej aglomeracji miejskiej świata zachodniego, mówiący o sobie „jestem człowiekiem wierzącym, ale niepraktykującym”. Symbolem drugiej





tendencji jest słuchacz polskiego radia „Maryja”, trwający wiernie przy autorytecie instytucji kościelnej, duchowego przywódcy – księdza Rydzyka, wierzący w zbawienie wiodące przez lojalność i oddanie Kościołowi, narodowi, wartościom i tradycji. A także Bogu. Ludzie w sytuacji zderzenia kulturowego albo trwają wiernie i jeszcze mocniej przy swojej instytucji kościelnej, grupie kulturowej, albo zmieniają swoje postawy i tożsamość, otwierając się bardziej nie na więź wyznaniową, lecz na Boga. Jak utrzymuje Gordon Mathews, „W istocie, zdaniem większości moich chrześcijańskich rozmówców, Ameryki nie można uznać za kraj chrześcijański. Zdecydowana większość Amerykanów być może wierzy w Boga, ale liczba tych, którzy wedle kryteriów stosowanych przez ewangelicznych chrześcijan są chrześcijanami, jest o wiele mniejsza. [...] Nazywano ich «chrześcijanami kulturowymi»” (Mathews 2005: 135). W tych ujęciach odejście od wyrazistego, ortodoksyjnego, określonego przez przynależność do grupy etnicznej modelu religijności traktowane jest jako coś złego, równoznaczne ze zdradą, zepsuciem, odstępstwem od macierzystych wartości. Mimo tego, że wśród większości Amerykanów nie słabnie wiara w Boga, nie jest to już ten sam Bóg, co Bóg purytan, kwaków czy wyznawców kalwińskiego anglikanizmu. Religia i wiara większości Amerykanów nie mają już charakteru „etnicznego”, mieszały się ze sobą różne porządki, większość Afroamerykanów to protestanci, spory odsetek białych przechodzi na buddyzm lub hinduizm. Podział na „religijność tradycyjną” i „religijność liberalną” odzwierciedla siłę i znaczenie więzi etnicznej, narodowej i cywilizacyjnej w kontaktach międzyludzkich. Religia, doktryna kościelna, wartości chronione przez instytucje religijne grupy kulturowej są elementami i wyznacznikami więzi zbiorowej. Granice pomiędzy grupami kulturowymi ulegają zatarciu, tracą swoją wyrazistość. Jednym z instrumentów utrzymania tej odrębności jest religia traktowana jako atrybut grupy kulturowej, a nie jako element tożsamości jednostek. Granice są tym wyrazistsze, im większy wpływ na postawy i tożsamość jednostek wywierają instytucje kościelne, przywódcy religijni, w jakim stopniu ludzie określają swoją przynależność przez związek z grupą wyznaniową, a nie Bogiem.

Trzecim obszarem zjawisk zaliczanych do religijnych są ludzkie wytwory, „produkty” kultury materialnej i duchowej, stanowiące wynik przeżyć psychicznych, doznań, doświadczeń i uczuć jednostek w związku z ich przynależnością religijną i wiarą w Boga. Psychologiczny wymiar religijności obejmuje procesy wzajemnego warunkowania się psychicznych właściwości człowieka i wierzeń religijnych. Wiara, religijność, przeżycia związane z kultem są ważnym elementem duchowości ludzkiej. Są głęboko zakorzenione i kształtowane w grupie kulturowej. Mistycyzm, stygmatyzm, olśnienie, *nirwana*, „wyższe” i głębsze stany ducha, w tym zachowania ekstatyczne, pozostają fenomenami nierozzerwalnie związanymi z religijnością i wiarą. Z tym wymiarem religijności i tożsamości kulturowej związane są symbolika, styl życia, sztuka, sposoby ekspresji. Każda religia rozwija swoją ikonografię oraz systemy czytelnych dla wyznawców symboli. Najważniejszym symbolem dla islamu jest półksiężyc, dla judaizmu pięcioramienna gwiazda, dla chrześcijaństwa krzyż. Symbole te są nie tylko ikonograficznym znakiem wyznawanej wiary, ale funkcjonują w kulturze grupy oraz tożsamości jednostek jako identyfikatory ich przynależności grupowej.





Symbolika religijna obejmuje wiele różnego rodzaju ikon, pośród których znajdują się także wizerunki świętych, przedmioty uznawane za należące do sfery *sacrum* (relikwie, monstrancja, Tora, czarny kamień z Kaaby), jak również miejsca uznawane za święte, ołtarze, świątynie, cmentarze, obiekty kultu, itd. Symbolika religijna jest czytelna oraz znacząca dla wyznawców wspólnoty religijnej. Dla innych kultur i wyznawców odmiennych religii symbole innych grup wyznaniowych pozostają albo nieznane, albo obojętne i nic nie znaczące. Tożsamość kulturowa jednostek budowana jest od samego początku na bazie tożsamości językowej oraz religijnej. Słowa pierwszej codziennej modlitwy, pacierza, mantry, przekazywane są w każdej grupie religijnej w intymnym kontakcie pomiędzy rodzicami i dziećmi. Noszony na szyi krzyżyk staje się symbolem nie tylko przynależności religijnej, ale także postaw i tożsamości kulturowej. Elementem religijności oraz tożsamości kulturowej stają się ludzkie odniesienia do dzieł sztuki, wytworów sztuki sakralnej, obrazów, rzeźb, świątków, kapliczek, fresków, itp.

Styl życia członków grupy wynika z nakazów i zakazów, z rygorystycznej normy, która ustala, co wolno i należy myśleć, jak się zachowywać i postępować, a także to, co jest zabronione, obciążone sankcją religijną, określane mianem grzechu. Styl życia członków grupy religijnej wiąże się ze sposobem uprawianego kultu, cyklem świąt, ceremonii. Religia wyznacza pożądane wzory zachowań oraz typy osobowości i tożsamości ascetycznej, pokornej, pracowitej, pobożnej, oddanej kapłanom i organizacjom religijnym. Kształtuje tożsamość jednostki w oparciu o sztywne kanony religijne, katechizm, pisma świętych, *Biblię*, *Koran*, *Talmud*, księgi buddyjskie. Styl życia członków grupy religijnej obejmuje i przewiduje różne wzory zachowań, zależnie od tego, czy mają oni do czynienia z narodzinami czy śmiercią, ślubem bądź rozwodem, dniem świętym czy pracującym, okresem postu czy czasem biesiadowania, odpustem czy pielgrzymką, mszą czy meczem piłkarskim. Inne są tożsamość kulturowa i styl życia wyznawców judaizmu świętujących w piątki i soboty *szabas*, muzułmanów przez miesiąc celebrujących *ramadan* czy chrześcijan czczących rocznicę Bożego Narodzenia. Kontakty kulturowe Żydów z członkami innych grup etnicznych, wyznaniowych czy rasowych są zredukowane do zera w piątkowe wieczory, podobnie jak w Wigilię katolicy zamykają się wyłącznie we własnym gronie. Faktem jest, że niektóre święta, takie jak Wielkanoc czy Nowy Rok również się uniwersalizują, przekraczając bariery etniczne i rasowe, ale rzadziej religijne.

Ludzi odróżnia także od siebie sposób ekspresji, oddawania czci Bogu, świętowania, modlitwy. Wyznawcy buddyzmu szukają kontaktu z Bogiem poprzez psychologiczne techniki introwertywne, medytację, jogę, podczas gdy brazylijscy czy karaibscy wyznawcy kultów *macumba*, *umbanda*, *quimbanda* czy *sanatoria* preferują śpiew i taniec grupowy.

Religia i indywidualne formy religijności pozostają najbardziej istotnym obok języka wyznacznikiem przynależności kulturowej. We wzajemnych kontaktach ludzie identyfikują się poprzez przynależność do konkretnej instytucji religijnej, podporządkowanie zasadom wiary wyznaczonym przez etniczny czy narodowy Kościół, ale także uzgadniają skalę wzajemnego dystansu poprzez poziom wiary w Boga, stopień gorliwości oraz gotowości do poświęcenia w obronie własnej grupy wyznaniowej.





Demonstrują odmiennność bądź podobieństwo poprzez zachowania codzienne, ale przede wszystkim odświętne, zakres oddzielania publicznej sfery życia od prywatnej, formy spełniania kultu, modlenia się i respektowania norm religijnych.

Piąty, bardzo ważny obszar tożsamości jednostek związany jest z językiem, systemem symboli, układem komunikacji kulturowej. Najważniejszym czynnikiem warunkującym tożsamość jest język. Jest on centralnym, podstawowym wyznacznikiem umiejętności posługiwania się określonym systemem znaków, symboli i przypisanych do nich na mocy konwencji kulturowej znaczeń. Według biblijnej, boskiej wykładni, „na początku było słowo, a słowo było u Boga i Bogiem było słowo, i bez niego nic się nie stało co się stało”. Język, kod komunikacyjny jest najważniejszym symbolicznym wyznacznikiem tożsamości kulturowej. To nie nazbyt może wierne i precyzyjne przywołanie fragmentu *Biblii* uzmysławia w oczywisty sposób, że tym, co nas odróżnia nie tylko od zwierząt, ale także od ludzi należących do innych kultur, jest umiejętność werbalnego komunikowania się interpersonalnego. Ludzie identyfikują się automatycznie na podstawie kompetencji językowej, umiejętności wysławiania się, wyrażania własnych uczuć, emocji i sądów w języku uznawanym za własny.

Język jest „kluczem” do tożsamości, elementem, bez znajomości którego nie możemy jej zrozumieć i opisać. W języku zawierają się zarówno struktury poznawcze (*language*), jak i formy ekspresyjne, emocjonalne i ocenne (*parole*). Antropologiczne rozróżnienie na język i mowę, funkcjonujące powszechnie w etnolingwistyce, ujmuje, z jednej strony, uniwersalność słów i znaków, z drugiej zaś – ich kulturową różnorodność. Język jest atrybutem każdej grupy kulturowej. Uczestnictwo w kulturze nie jest możliwe bez znajomości języka i umiejętności komunikowania się za jego pomocą z członkami własnej grupy etnicznej, rasowej, narodowej czy religijnej.

Język jest elementem tożsamości kulturowej tak głęboko osadzonym w naszej psychice, że staje się ekwiwalentem przynależności kulturowej. Polskość, japońskość, angielskość czy amerykańskość oznaczają zdolność do posługiwania się kodem komunikacyjnym, łączącym nas z konkretną kulturą i grupą etniczną. Spotykając kogoś bardzo podobnego do siebie mamy prawo założyć, że człowiek o niebieskich oczach, blondyn, biały, może posługiwać się tym samym co my językiem. Identyfikujemy jednak jego przynależność kulturową (narodową, etniczną, religijną), przyporządkowujemy go do konkretnej grupy po wypowiedzeniu przez niego kilku słów, paru zdań. Tekst w nich zawarty sam w sobie może być bardzo czytelny i jasny, ale barwa głosu, intonacja, akcent, uświadamiają nam niemal automatycznie, że mamy do czynienia z kimś odmiennym kulturowo, posługującym się naszym językiem jako „obcym”.

Kultury i grupy posiadają własne języki i kody komunikacyjne, systemy symboli i znaków, czytelnych oraz „znaczących” wyłącznie dla ich członków. Powiedzenie, że „język myśli nami” oznacza, iż świat naszych znaczeń, skojarzeń, interpretacji znaków, użytków czynionych z przedmiotów, odniesień do innych ludzi zawarty jest w języku. Używając w języku polskim słów „przyjaciół”, „wrogów”, „obcy”, „cudzoziemiec” oraz wielu innych, nadajemy im znaczenie zrozumiałe tylko dla Polaków. Anglicy używają dla oznaczenia przyjaciela i wroga własnych określeń: *friend* i *enemy*.





Każda kultura „zamyka” swoich uczestników w „samej sobie”, naznaczając symbolicznie, głównie słownie, cały otaczający człowieka świat materialny i duchowy.

Przenosząc się z własnej grupy kulturowej do innej, łącząc się w mniej lub bardziej trwałych układach zawodowego koleżeństwa, sąsiedztwa, przyjaźni lub miłości z człowiekiem wychowanym w innej kulturze, musimy zawsze zaczynać od ustalenia wspólnego kodu komunikacyjnego. Oprócz bardziej czytelnej, ale także kulturowo się relatywizującej „mowy ciała”, chodzi tutaj głównie o ustalenie wspólnego dla członków dwóch, lub większej liczby, członków różnych grup kulturowych – języka, zestawu słów, którym można nadać to samo albo przynajmniej zbliżone znaczenie.

Niektóre języki uniwersalizują się i rozpowszechniają w procesach globalizacji o wiele szybciej niż inne. Jedne grupy kulturowe narzucają elementy swoich kultur pozostałym. Są to długotrwałe procesy podboju, kolonizacji i imigracji, w wyniku których językiem Anglików mówią dzisiaj Amerykanie, Kanadyjczycy, Australijczycy, Szkoci, Irlandczycy, Walijczycy i członkowie wielu innych, afrykańskich, karaibskich czy azjatyckich oraz polinezyjskich grup kulturowych. Podobnie jak językiem hiszpańskim posługuje się wielu potomków indiańskich, afrykańskich i azjatyckich mieszkańców Ameryki Łacińskiej.

Język jest nadal – chociaż w coraz mniejszym zakresie tak wyrazistym jak wcześniej – identyfikatorem kulturowym. Rośnie bowiem odsetek ludzi dwujęzycznych albo nawet i trujęzycznych, którzy, posiadając mieszany rodowód rasowy i etniczny, sięgają po inny typ tożsamości niż ten związany wyłącznie z identyfikacją językową. Posługujący się językiem angielskim jako macierzystym, mieszkańiec Hongkongu czy Singapuru zna również mandaryński ze względu na pochodzenie swoich przodków. Większość amerykańskich Indian wyżyło się już umiejętności posługiwania się językami macierzystych grup plemiennych, mówiąc wyłącznie po angielsku. Zarazem jednak wielu meksykańskich imigrantów i ich dzieci używa w Stanach Zjednoczonych chętniej i częściej języka hiszpańskiego niż angielskiego. Dwujęzyczność przybiera różne, symetryczne i asymetryczne formy.

W przypadku symetrii mamy do czynienia z równorzędną znajomością dwóch języków, przykładowo niemieckiego i polskiego wśród mieszkańców Śląska, angielskiego i hiszpańskiego wśród Amerykanów o meksykańskim pochodzeniu narodowym, francuskiego i flamandzkiego wśród części Belgów, polskiego i portugalskiego wśród potomków imigrantów polskich w Brazylii (Miodunka 2003). Dwujęzyczność symetryczna, naturalna, stanowiąca efekt migracji, kolonizacji, wyłaniająca się w procesach globalizacji i asymilacji, jest zjawiskiem zazwyczaj przejściowym, towarzyszącym „transferowi” jednostek i grup z jednej kultury do drugiej. Ludzie posługujący się biegle dwoma językami, wynoszący ich znajomość z domu, nabytą w procesach internalizacji, cechują się złożoną tożsamością dwukulturową.

Wariant dwujęzyczności asymetrycznej polega na zróżnicowanej kompetencji językowej, na większej zdolności posługiwania się jednym językiem niż innym (lub innymi). Zjawisko dwujęzyczności asymetrycznej przyjmuje różne postaci.

Dwujęzyczność „hybrydalna” prowadzi do wyłonienia się, oprócz dwóch języków podstawowych, nowego kodu komunikacyjnego, który przybiera postać „slangu”. Język getta etnicznego czy rasowego, wyłonił się w kraju osiedlenia różni się od ję-





zyka macierzystego i angielskiego. Takim językiem posługują się często mieszkańcy lokalnych wielkomiejskich skupisk etnicznych i rasowych Chicago czy Nowego Jorku. Wiele murzyńskich dzieci urodzonych w Stanach Zjednoczonych, wychowywanych w gettach rasowych, nauczanych jest w pierwszych klasach szkoły języka angielskiego jako obcego. Język ulicy, język getta, środowiska mieszanego rasowo i etnicznie, staje się w niektórych przypadkach, na okres życia jednego lub kilku pokoleń, swoistym hybrydalnym wytworem procesów przystosowania dwóch kultur. Język dzielnicy polonijnej Greenpoint w Nowym Jorku czy na Jackowie w Chicago obejmuje również hybrydalne formy w postaci „dżampnąć przez fensę na stritę przed policmajstrem” (*Pamiętniki imigrantów – Stany Zjednoczone* 1977: 441). Hybrydalizm przyjmuje postać pewnej formy syntezy językowej, syndromu kulturowego, który łącząc ludzi z nową kulturą, pozwala na utrzymanie więzi ze starą, na połączenie obu typów tożsamości kulturowej, narodowej – polskiej i amerykańskiej, w jedną postać tożsamości etnicznej (polonijnej) (Thomas i Znaniecki 1975).

Dwujęzyczność oraz podwójna tożsamość kulturowa przybierają najczęściej postać asymetryczną, bliższą albo kulturze kraju pochodzenia, albo osiedlenia. Usytuowanie na skali dwujęzyczności i zarazem podzielanej, podwójnej tożsamości kulturowej typu afroamerykańskiej, latynoamerykańskiej czy polsko-amerykańskiej zależy od wielu czynników, w tym od przynależności generacyjnej, wykształcenia, orientacji ideologicznej, ale także temperamentu, predyspozycji poznawczych, itp. Dwukulturowość nie jest zwykłą sumą elementów kultur składowych, także w zakresie kompetencji językowej, lecz nową konfiguracją postaw, osobowości i wartości jednostek, powstałą w wyniku oddziaływania czynników zarówno natury psychicznej, jak i kulturowej, indywidualnej oraz grupowej.

Język określa tożsamość kulturową jednostki. Identyfikujemy się z grupą etniczną, rasową, narodem, zależnie od języka, jakim się posługujemy. Posługując się wyłącznie językiem polskim, nie mamy szans na to, aby nabyć identyfikacji żydowskiej, romskiej, amerykańskiej lub brazylijskiej. Elementem podzielanej tożsamości kulturowej w sposób niezbywalny staje się język. Pomimo tego, że niektóre języki jako kody komunikacji międzykulturowej się uniwersalizują i coraz więcej ludzi wywodzących się z różnych grup kulturowych posługuje się językiem angielskim, hiszpańskim czy arabskim jako macierzystym, to pozostają one jednym z głównych wyznaczników przynależności etnicznej.

Miejsce urodzenia i kształtowana na tym podłożu więź terytorialna, pochodzenie rasowe i etniczne, religia, język to najważniejsze czynniki, a zarazem składniki kształtujące tożsamość jednostek. Wszystkie elementy i komponenty składowe tożsamości kulturowej, bez względu na płeć, wiek, wykształcenie, predyspozycje psychiczne i fizyczne jednostek, warunkowane są rasowo, etnicznie, religijnie, językowo i terytorialnie. Symbole, wartości, normy, sądy, światopoglądy, wyobrażenia, zachowania, stosunek do innych ludzi, relacje z innymi grupami, interpretacje znaczenia dzieł sztuki, wytworów kultury duchowej i materialnej, wszystkie wymienione oraz niewymienione elementy tożsamości człowieka wyznaczone są przez pięć zespołów czynników. Ich wzajemna konfiguracja, wzajemne powiązanie, wyznaczają konkretne odmiany tożsamości kulturowej jednostek.





Miarą „ukulturowienia” jednostki jest jej społeczny status, wyznaczony faktem przynależności do konkretnej grupy. Jesteśmy „wyposażeni” w kulturę, stajemy się ludźmi kulturalnymi dzięki procesom socjalizacji, nierozzerwalnie związanym z grupą społeczną, plemieniem, narodem, cywilizacją. Jednym z największych, rodzącym najwięcej kontrowersji i sporów w socjologii oraz naukach o kulturze problemem jest kwestia wzajemnych zależności pomiędzy jednostką i grupą w tworzeniu środowiska kulturowego. Kultura jest traktowana i definiowana jako wytwór grupy, atrybut zbiorowości, opierającej swoje istnienie oraz trwanie na historycznie wytworzonej więzi symbolicznej, głównie języku i religii, funkcjonującej we wspólnej przestrzeni geograficznej, podlegającej społecznemu, przede wszystkim politycznemu i gospodarczemu dostosowaniu do funkcjonalnych wymogów całej zbiorowości.

Kultura jest – inaczej rzecz ujmując – sposobem istnienia, funkcjonowania oraz rozwoju grupy, wraz z artykułowanymi w obyczajach, sztuce, prawie, religii, nauce, technologii, ideologii, doktrynach politycznych oraz innych wytworach wartościami oraz normami postępowania, określającymi środki, a także sposoby ich osiągania. Członkami każdej grupy kulturowej są ludzie. Grupy składają się z jednostek. Pytania o to, w jakim stopniu odrębności kulturowej grup ludzkich decydują cechy psychiczne ich członków, w jakim zaś zasady tworzenia społecznych granic tej odrębności, należały i nadal lokują się pośród fundamentalnych w naukach o kulturze. Banalne stwierdzenie, że grupa nie istnieje bez ludzi, ponieważ z nich się składa, ludzie zaś nie mogą istnieć i funkcjonować normalnie poza grupą, jest punktem wyjścia wszystkich teorii socjologicznych oraz kulturoznawczych. Jednostki kształtują swoją osobowość, tożsamość, postawy, jednym słowem – swoją psychikę w grupie kulturowej, podlegając oddziaływaniom różnych środowisk społecznych: rodzinnego, towarzyskiego, rówieśniczego, edukacyjnego, ludycznego, zawodowego i innych. Ludzie poruszają się i działają w przestrzeni kulturowej, która stanowi znane, oswojone, przyjazne środowisko. Inne kultury są nieznane, obce, niezrozumiałe. Przynajmniej dopóty, dopóki jakieś przyczyny natury psychicznej czy społecznej nie spowodują, że ludzie opuszczają własną grupę kulturową i żyją pośród członków innej kultury lub kultur.

Do momentu bezpośredniego zetknięcia się z inną kulturą ludzie rzadko uświadamiają sobie dramatyczny fakt, że inne grupy posługują się własnymi językami, wyznają odmienne religie, tworzą różniące się, nieraz bardzo, systemy wartości, norm i symboli. Inne, cudze kultury poznajemy zazwyczaj pośrednio, z opowieści innych ludzi, dzięki radiu, prasie, telewizji. Do momentu, gdy przyjdzie nam pracować z cudzoziemcem, zamieszkać w pobliżu, chodzić z nim do jednej szkoły, dzielić przestrzeń, wymieniać poglądy, stykać się nie tylko w sklepie i na ulicy, ale także w kościele lub w restauracji. Doświadczenie obecności „obcego” jest mniej dramatyczne i dotkliwe niż świadomość „bycia obcym”, innym kulturowo, odmiennym etnicznie czy rasowo.

Naturę więzi z własną grupą kulturową ludzie odkrywają dopiero w momencie zagrożenia jej trwałości, w czasach kryzysu norm i wartości albo gdy znajdują się poza nią. Opuszczenie grupy odbywa się zazwyczaj w dramatycznych okolicznościach, poprzez wykluczenie, wygnanie, wypędzenie, porwanie albo wędrowkę, wyjazd, emigrację.





Związek z własną grupą kulturową może mieć różnorodne formy, od ukształtowanego ideologicznie, podzielanego przez większość (albo wszystkich członków grupy) przywiązania do własnej tradycji, terytorium, religii, narodu, przybierającego postać etnocentryzmu, nacjonalizmu, rasizmu lub ortodoksyjnego fundamentalizmu, poprzez kultywowanie własnej tradycji, przy otwartości na wpływy ze strony innych kultur i akceptację odmienności ich członków, po negatywny stosunek do własnej kultury, autodeprecjację i kompleks kulturowy.

W pierwszym przypadku dominuje tożsamość jednorodna, wyłączna, bazująca na świadomości wyjątkowości, a najczęściej także wyższości własnego dziedzictwa kulturowego nad innymi. Etnocentryzm w skrajnych przypadkach przeradza się w etnofobię, w niechęć i nienawiść wobec innych kultur. Różne odmiany postaw i tożsamości nacjonalistycznych wiążą jednostki z grupą silniej niż ten typ identyfikacji z grupą kulturową, który określa się mianem patriotyzmu.

Różnica pomiędzy nacjonalizmem i patriotyzmem tkwi w postawach i tożsamości jednostek. Nacjonalistycznie zorientowani członkowie grupy dążą do ochrony własnego dziedzictwa, nawet jeżeli ma się to odbywać kosztem członków innych kultur. Nacjonalizm jest indywidualną formą ideologii grupowej, w której jednostka identyfikuje się i definiuje jako element składowy całości, jaką jest grupa. Osoby o takiej orientacji przejawiają postawy konserwatywne, zachowawcze, broniąc tradycji i odrębności własnej kultury w kontaktach z innymi. Najwyższą wartością dla nacjonalistycznie, etnocentrycznie zorientowanych ludzi jest ich własna, odrębna religijnie, językowo, terytorialnie grupa etniczna, rasowa, narodowa bądź cywilizacyjna.

Orientacja nacjonalistyczna rodzi postawy i tożsamość prowadzące do generalizacji i kolektywnego traktowania członków własnej i obcych kultur. Dobro własnej grupy kulturowej jest stawiane wyżej od interesów jej członków. W takich przypadkach stosuje się podwójne kodeksy postępowania, inny dla członków własnej grupy, inny dla ludzi lokujących się „na zewnątrz” własnej kultury. Romski kodeks *megaripen* (skalań), żydowski ekskluzywizm religijny, islamski *szariat*, przybierający w skrajnej postaci formę *dżihadu*, hinduski system kastowy, to tylko niektóre z przypadków dominacji zasady kolektywistycznej, ideologicznej, religijnej, wyrastające na gruncie założeń o nierównym wartościowaniu własnej i innych kultur.

Kodeksy postępowania – obyczajowy, religijny, prawny – nakładają na wszystkich bez wyjątku członków grupy kulturowej normy postępowania i zachowania w kontaktach z członkami innych kultur. Kontakty te, zwłaszcza bezpośrednie, uważa się bardzo często za zagrożenie dla „czystości” własnej kultury, kalające religijnie, „brukające” moralnie, poniżające kulturowo. Dotknięcie pariasa przez bramina, obnażenie przed innowiercą twarzy przez muzułmankę, siadanie Żyda w dzień *szabas* przy jednym stole z *gojem*, stosunek Roma do *gadziego*, to przejawy tej samej ukształtowanej oraz utrwalonej grupowo orientacji i postawy jednostek.

Patriotyzm, w odróżnieniu od nacjonalizmu, stanowi odpowiednik takiego rodzaju tożsamości kulturowej, w której jednostki pozytywnie wartościując fakt przynależności do własnej grupy kulturowej, dostrzegają atrakcyjność innych kultur. Postawy patriotyczne są indywidualnie przyswojonym i zinternalizowanym rodzajem więzi subiektywnej członków grupy kulturowej, w której występują duma oraz akceptacja





własnej tradycji, przynależności oraz położenia społecznego. Będąc patriotą w obrębie własnej grupy, jednostka nie zamyka się na wpływy zewnętrzne, dostrzegając oraz aprobuując odmienność i różnorodność kulturową innych ludzi, zwłaszcza w obrębie tego samego społeczeństwa polskiego. Będąc Kaszubem, można zarazem reprezentować pozytywne formy przynależności do narodu polskiego. W przypadku dominacji postaw i tożsamości typu nacjonalistycznego wyklucza się mieszaną, podwójną, wielokrotną, jakąkolwiek postać tożsamości złożonej i mieszanej. Grupa o supremacji nacjonalistycznie zorientowanych członków wymaga od nich kulturowej wyłączności, „czystości” zasad i bezwarunkowego przestrzegania norm grupowych. Odstępstwa od tych norm są odczytywane jako „zdrada”, „zaprzęstwo”, „wiarołomność”. Obowiązuje także zależność odwrotna, jednostka, poświęcając wszystko grupie kulturowej, zyskuje w zamian jej akceptację, wsparcie i poczucie swojej ważności.

Kolektywistyczny typ tożsamości kulturowej prowadzi do standaryzacji postaw, zamykając jednostki w ściśle wyznaczonych granicach grupowych, w precyzyjnie wytyczonym obszarze kontaktów i komunikacji z ludźmi lokującymi się poza własną kulturą. Ten rodzaj tożsamości prowadzi do „reglamentacji” kontaktów międzykulturowych, do poddania ich kontroli, nawet ze strony wyspecjalizowanych instytucji publicznych. Należą do nich zwłaszcza państwowe lub religijne instytucje cenzury, ochrony „czystości” rasy i „prawomyślności” narodowej. We współczesnym Afganistanie i kilku innych krajach islamskich chroni się członków własnej grupy kulturowej przed obcymi wpływami poprzez zakaz używania radia, telewizora, a szczególnie drastyczne rygory ograniczają dostęp do programów emitowanych poprzez satelitę z „zewnątrz”. Władze chińskie doskonale metody ograniczania przepływu informacji w Internecie, stosując różne blokady i „bramki” na te przekazy zewnątrz-kulturowe, które stoją w sprzeczności z kanonami głoszonymi przez kolektywistyczne, komunistyczne ośrodki ideologiczne. Nazistowskie organizacje społeczne i instytucje państwowe, regulowały prawnie – nie wspominając o normie obyczajowej czy kanonie etycznym – stosunki z przedstawicielami innych ras i grup etnicznych, definiując je jako niższe, podporządkowane, „nieczyste” i zagrażające integralności oraz „jakości” rasy aryjskiej. Tożsamość kolektywistyczna budowana jest najczęściej w oparciu o tradycyjne związki krwi, na bazie więzi pochodzeniowej i terytorialnej, lokując najważniejsze kryteria przynależności i identyfikacji z grupą w sferze czynników „obiektywnych”. Należą do nich pochodzenie, miejsce urodzenia i język macierzysty. Mniejszą rolę odgrywają czynniki takie, jak obywatelstwo, miejsce zamieszkania czy wyznawana religia. W skrajnych przypadkach więź kulturowa typu wspólnotowego przybiera postać narodowej religii, mesjanizmu.

Tożsamość indywidualna, jednostkowa, opiera się zaś w większym stopniu na poczuciu obywatelstwa, podzielania wspólnych symboli, miejsca zamieszkania, zajmowanej pozycji klasowo-warstwowej. Postawy i tożsamość tego typu cechuje jednostki o orientacji liberalnej, otwartej, gotowe do rozwijania własnej osobowości, niejednokrotnie wbrew oczekiwaniom i nakazom grupy. Rodzaj tożsamości indywidualnej znajduje podatny grunt do rozwoju w społeczeństwach nowoczesnych, złożonych rasowo i etnicznie, opartych na demokratycznych wzorach sprawowania władzy. Tożsamość kulturowa takich ludzi nie jest czymś wpojonym i „danym” przez grupę, lecz





kształtowanym i rozwijanym przez jednostkę w kontekście grupowym. Kontekst ten wyznacza obecność w społeczeństwie obywatelskim wielu grup rasowych, etnicznych i wyznaniowych, które przystosowując się nawzajem do siebie w procesach uniwersalizacji kulturowej (asymilacji, integracji, globalizacji), „uwalniają” jednostkę od konieczności zachowania etnocentrycznej, homogenicznej tożsamości kulturowej.

Tożsamość nabywana, utrwalana, przypisuje jednostki do konkretnej kultury, traktowanej jako macierzysta, rdzenna, rodzima. Raz nabyta, podlega nieustannym modyfikacjom, rekonfiguracjom, stosownie do wymogów społecznych i kulturowych. W niektórych przypadkach tożsamość ulega całkowitej zmianie. Oznacza to utratę dotychczasowej tożsamości i zastąpienie jej identyfikacją z inną grupą kulturową. Całkowita zamiana tożsamości możliwa jest w wymiarze grupowym w cyklu co najmniej trzech pokoleń. Tożsamość jest „programem” społecznego funkcjonowania jednostki. Zamiana tożsamości jednej na drugą nie może się dokonać w toku jednego ludzkiego życia, w czasie przypadającym na jedną generację. Tożsamość raz ukształtowana może ulec jedynie „uzupełnieniom”, przemianom polegającym na „dodaniu” do macierzystej identyfikacji elementów nowej, wiążącej jednostkę z obcą wcześniej grupą tożsamości.

Kontakt kulturowy, stanowiący następstwo podboju, aneksji, kolonizacji, migracji, może prowadzić do przymusowej lub dobrowolnej akulturacji jednostek. O ile w wyniku podboju i dominacji rzadko dochodzi do asymilacji całej zbiorowości, to pewna część członków grupy przyjmuje język, obyczaje i religię grupy dominującej, zlewając się z większością kulturową. Asymilują się szybciej przeważnie ludzie wykształceni, zamożni, zaliczani do elity, dwu- lub kilkujęzyczni, potrafiący nie tylko sprostać wymogom procesu asymilacji, gotowi do przyjęcia nowej, złożonej tożsamości kulturowej, ale i potrafiący znaleźć uzasadnienie dla porzucenia identyfikacji z macierzystą grupą, co jest niemal zawsze traktowane w kategoriach zdrady i zaprzęstwa. Asymilacja, oznaczająca przyjęcie nowej tożsamości kulturowej przez jednostki, konstruowanie przez grupę bardzo odległej albo zupełnie różnej rzeczywistości społecznej, jest zjawiskiem długotrwałym i bardzo trudnym. Wzajemne zbliżenie i nałożenie się na siebie dwóch co najmniej rodzajów tożsamości, zlanie w jedną całość odrębnych grup może się odbywać zazwyczaj przy założeniu, dobrowolności tej relacji i interakcji.

Pełna asymilacja oznacza utratę wcześniejszej tożsamości kulturowej, odejście od macierzystego dziedzictwa, zamianę dotychczasowej identyfikacji na inną, zwykle bardziej uniwersalną i szerszą od poprzedniej. Zanim dojdzie do zmiany tożsamości kulturowej jednostki i grupy poddawane są różnorodnym, złożonym, długotrwałym wzajemnym oddziaływaniom. Zmiana tożsamości plemiennej na etniczną lub narodową, narodowej na cywilizacyjną, przykładowo irlandzkiej na amerykańską, obejmuje różne fazy.

Pierwsza z nich to integracja społeczna i przystosowanie strukturalne obu kultur. Przystosowanie oznacza wzajemną akceptację współobecności jednostek i całych grup w pewnej przestrzeni społecznej. Współobecność asymilujących się nawzajem do siebie, tworzących w sposób symetryczny lub asymetryczny, proporcjonalny bądź nieproporcjonalny do wielkości i znaczenia obu kultur nowy porządek społeczny





i kulturowy może prowadzić do częściowej lub pełnej asymilacji jedynie wtedy, gdy we wzajemnych stosunkach nie dominują wrogość, animozja, niechęć, dystans i uprzedzenia.

Wrogość, dystans kulturowy, uprzedzenia, dyskryminacja, etnofobia, stanowiące następstwa dominacji, przykładowo wskutek podboju i przymusu, przyjmują postać nieprzekraczalnych barier, uniemożliwiających asymilację całej kultury. W przypadku grupowej, ideologicznie zobiektywizowanej wrogości, antagonizmu grupowego, asymilować się mogą co najwyżej jednostki, pewna część członków grupy.

Do asymilacji grupowej oraz akulturacji jednostek może dojść w wyniku migracji. Migracja stanowi w przeważającej mierze rodzaj dobrowolnego kontaktu członków dwu co najmniej grup kulturowych. W procesach asymilacji amerykańskiej, brazylijskiej czy europejskiej uczestniczą liczne grupy kulturowe, zarówno prenarodowe, jak i narodowe i postnarodowe. Uczestnikami procesów asymilacji w Stanach Zjednoczonych są zarówno Komancze, Irokezi czy Czejeni, jak i Akadyjczycy i Kaszubi, wespół z Polakami, Włochami i Żydami, ale i Latynoamerykanami, Afroamerykanami lub Azjatami. Amerykanizacja bądź europeizacja to pewne warianty procesów asymilacyjnych, polegające nie tyle „na wchłanianiu” mniejszych grup kulturowych, co na wzajemnym przystosowaniu się do siebie wielu różnych zbiorowości oraz ich członków. W konsekwencji tego przystosowania wyłania się w długim procesie historycznym nowa kultura, nowa „całość” społeczna, jaką jest cywilizacja amerykańska.

Elementami tej nowej całości nie są już przede wszystkim kultury składowe, polska, irlandzka, protestancka, katolicka, murzyńska czy indiańska, lecz ludzie, członkowie tych grup, wyposażeni w nowe rodzaje tożsamości kulturowej. „Polskość” bądź „irlandzkość” oznaczają w Stanach Zjednoczonych nowy rodzaj „rozmytej”, o wiele bardziej rozległej, poddanej wpływom ze strony innych kultur tożsamości jednostek. Są to już zszyntetyzowane w nowej postaci, zsynkretyzowane w formie tożsamości amerykańskiej, elementy dziedzictwa kultur składowych. „Irlandzkość” oznacza w tym przypadku nie tylko Irlandczyków w Stanach Zjednoczonych, ale także *Irish-Americans* czy *Americans of Irish Origin*.

Roger Harris i Jerzy Smolicz, badając Australijczyków polskiego pochodzenia należących do drugiej generacji, wyróżnili cztery dominujące rodzaje ich – stanowiącej następstwo procesów asymilacji – tożsamości: dwukulturową, etniczną, angloasymilacjonistyczną oraz alienacyjną (Harris i Smolicz 1984: 164). Forma i treść realnej tożsamości emigrantów obejmuje elementy wszystkich czterech typów, co oznacza, że każdorazowo ich osobowości i postawy przybierają niepowtarzalne elementy charakterystyki. Wnioski płynące z badań Rogera Harrisa i Jerzego Smolicza prowadzą jednoznacznie do konkluzji, że każdy imigrant buduje swoją tożsamość oraz obraz świata społecznego czerpiąc jego składniki i zasady konstrukcji z własnego dziedzictwa kulturowego, doświadczeń osobistych i zbiorowych grupy etnicznej, ale także z układu aksjonormatywnego społeczeństwa przyjmującego, zwłaszcza zaś z tradycji zbiorowości dominującej. Każdy emigrant posiada w pewnym sensie „podwójną”, dwukulturową charakterystykę, orientuje się na wartości grupy dominującej, ulega narodowej i etnicznej tradycji, ale i poddawany jest w pewnym stopniu alienacji i wyłączeniu.





Każdy proces akulturacji i asymilacji, czyli wzajemnego dostosowywania się elementów postaw i kultur jednostek i grup wywodzących się z dwóch różnych systemów społecznych, ma swoich „maruderów”, konformistów, pionierów i nowatorów (Paleczny 1989: 39–42). Jednostki dostosowują się do nowego otoczenia społecznego i przyswajają sobie obcą kulturę w różnym tempie i zakresie. Stosunkowo częstym typem postawy jest utrzymywanie się podwójnej tożsamości, przy wymieszaniu się elementów kultur kraju pochodzenia i osiedlenia. Mamy w takich przypadkach do czynienia z „dwunarodowcami”, osobami posługującymi się dwoma językami, paszportami i niekiedy posiadającymi dwa adresy zamieszkania.

Osoby przystosowujące się szybciej niż inne do nowej rzeczywistości kulturowej to typ „zdobywców”, ludzie tworzących nowe rodzaje złożonej, podzielanej tożsamości. Polacy w Londynie, Dublinie czy Berlinie, tworzący kilkuset tysięcy populacje imigrantów, przybyszów, „ekspatriotów”, w zdecydowanej większości są nie tylko zintegrowani społecznie, ale także przyswoili sobie w dużym stopniu znajomość języka, obyczaje oraz elementy niemieckiego, irlandzkiego czy brytyjskiego stylu życia. Imigranci polscy w krajach Unii Europejskiej napotykać na sprzyjający ich integracji zawodowej i prawnej typ struktury społecznej. W procesie przystosowania do zasad ruchu lewostronnego czy wzorów życia w wielkomiejskim środowisku Londynu „dodają” oni do dotychczasowego obrazu świata, do własnej polskiej tożsamości kulturowej nowe elementy. Stają się nie tylko dwujęzyczni, ale także dwukulturowi. Zasadne staje się coraz bardziej pytanie, czy imigranci polscy ulegają w Londynie „brytyzacji”, w Dublinie „irlandyzacji”, a w Berlinie „germanizacji”, czy też w jakiś sposób kreują nowy rodzaj tożsamości ponadnarodowej typu europejskiego. W tym przypadku mamy do czynienia także z wzajemnym wpływem Polaków na postawy i wartości Irlandczyków czy Londyńczyków, choć jest on oczywiście daleko słabszy od tego przebiegającego w odwrotnym kierunku.

Poza typem tożsamości „zintegrowanego” imigranta, asymilującego się bądź zasymilowanego „dwukulturowca”, występuje także typ etnika, traktujący związek z grupą imigrantów jako dominujący. Jest to typ tożsamości przejściowej, poddawanej nieustannej rekonstrukcji, „opóźnionej” w stosunku do asymilującego się, przekraczającego po pomoście dwujęzyczności Brytyjczyka czy Europejczyka o polskim pochodzeniu narodowym. W tym przypadku jest to tożsamość w rodzaju „Polaka w Wielkiej Brytanii”, o dominacji polskiej tożsamości kulturowej. Są to ludzie nastawieni nie na asymilację, lecz najwyżej na integrację, z tożsamością skorelowaną w wysokim stopniu z poczuciem tymczasowości funkcjonowania w nowym, brytyjskim porządku społecznym i kulturowym. Tożsamość ta może przechodzić przemiany zarówno w kierunku „brytyzacji” bądź europeizacji, jak również przyjmować niezwykle, oryginalne charakterystyki *gastarbeiters*, „pasożyta” (osoby niewnoszącej nic do kultury społeczeństwa brytyjskiego), tymczasowego osadnika, rezydenta, ale także londyńskiego Polaka. Możliwe jest bowiem i spotykane budowanie tożsamości kulturowej zdominowanej przez perspektywę getta etnicznego, „dzielnicy polonijnej”, polskiej enklawy kulturowej w środowisku wielkomiejskim Londynu czy Berlina. Ludzie o takim typie tożsamości etnicznej, „polonijnej”, są w jakimś stopniu poddani oddziaływaniu innej niż polska kultury narodowej, tworząc funkcjonalne z punktu





widzenia ich interesu „przetrwania”, zdobycia pieniędzy na „powrót sukcesu” do Polski, „przeczekania” niekorzystnej koniunktury, rodzaje tożsamości. Są to ludzie przeważnie dwujęzyczni, posługujący się w jakimś stopniu również językiem angielskim. Traktują go wszakże z ideologicznych i osobistych powodów jako język „obcy”, odrzucając brytyjskie czy irlandzkie wzory kulturowe jako niechciane, gorsze, niefunkcjonalne.

Poza procesami asymilacji znajdują się *outsiderzy*, ludzie lokujący się na marginesie, bezradni w nowym środowisku społecznym i kulturowym. Są to rezydenci marginalizowanych środowisk społecznych, zarówno w stosunku do kultury macierzystej, polskiej, jak i kultury brytyjskiej, angielskiej czy irlandzkiej. Zasymilowani Polacy w Londynie się ich wstydzą, Brytyjczycy zaś nie dostrzegają.







ROZDZIAŁ 4

Przemiany tożsamości

Tożsamość jako dynamiczny, uporządkowany system interakcji człowieka z otaczającym go światem, innymi ludźmi i samym sobą, obejmujący także kulturowo wyznaczone relacje z Bogiem, jest względnie trwałe i niezmienny. Tożsamość, stanowiąca samorealizujący się, autokreatywny „program konfigurujący” człowieka z otoczeniem społecznym i kulturowym, funkcjonuje w sieci społecznych wartości, norm, wzorów interakcji, czyli wzajemnych i zwrotnych działań i reakcji. W tym sensie tożsamość jest samoprogramującym się sposobem powiązania człowieka z grupą kulturową, strukturą społeczną, całym wszechświatem. Tożsamość każdej jednostki obejmuje te same elementy „konfiguracyjne”, postawy, światopogląd, wiedzę, emocje, uczucia, wartości, normy, ukształtowane społecznie, dostosowane do cech psychicznych, osobowych. Tożsamość jest czymś osobistym, personalnym, decydującym o miejscu, znaczeniu, pozycji i funkcjach człowieka w świecie kultury. Jest też zarazem wynikiem usytuowania jednostki w społeczeństwie. Tożsamość nadaje ludziom, ich sądom o świecie, działaniom, społecznie ustalonego znaczenia. „Przypisuje” i przyporządkowuje członków ludzi do określonych kategorii społecznych, osadza ich w zdefiniowanym i zrozumiałym układzie zależności od innych, „zakorzenia” i „zakotwicza” w grupie kulturowej. Pochodzenie, język, miejsce urodzenia i więź terytorialna, religia to te komponenty tożsamości, które raz nabyte, stanowią podstawę funkcjonowania jednostki w świecie. Tożsamość raz nabyta i ukształtowana jest dynamicznym układem,





który podlega modyfikacjom, ale z trudem ulega przemianie, zastąpieniu identyfikacji z jedną grupą kulturową nową identyfikacją z drugą. Tożsamość jest jak otaczający człowieka świat struktury społecznej, wartości i norm kulturowych. Uporządkowana, zorganizowana, hierarchiczna, przewidywalna, powtarzalna. Odzwierciedla „zewnątrzny” porządek społeczny i ład kulturowy. Jest jej osobowym, personalnym odpowiednikiem. Im bardziej system społeczny i kultura są stabilne, pewne, stałe, tym bardziej odpowiadająca mu tożsamość jednostek jest trwała, niezmienna i sztywna. Przeciwnie, w miarę wzrostu nieładu, niestabilności, zmienności struktury społecznej i norm kulturowych tożsamość, identyfikacja człowieka z otaczającym go światem, staje się niespójna, niejednorodna, złożona i chwiejna. Przemiany tożsamości odbywają się w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym. To przemiany kultury determinują kierunek oraz zakres przemian tożsamości. Im większy zakres niestabilności kultur, ich dynamiki, tym bardziej tożsamość staje się „giętka”, elastyczna, ale zarazem niepewna, chwiejna i tymczasowa, przejściowa, „tranzytowa”. Tożsamość pozwala jednostce na orientację w świecie wartości i norm. Gdy ulegają one przemianie, dla utrzymania równowagi i orientacji w nowym otoczeniu, ludzie zmuszeni są do reorientacji swojej samoświadomości, do zmiany postaw i sposobu postrzegania oraz działania w nowych warunkach społecznych i kulturowych. Zmiana tożsamości jest konsekwencją zmiany otoczenia społecznego, podlegania wpływom więcej niż jednej kultury, funkcjonowanie w dwu co najmniej środowiskach społecznych. Przemiany tożsamości bywają w życiu jednostek i grup dramatycznym zwrotem, towarzyszącym zazwyczaj głębokim przemianom ich społecznego położenia i kulturowej orientacji.

Przemiany kultury, determinujące kierunki i zakres przemian tożsamości w warunkach „ponowoczesności”, polegających na dominacji multimedialnych środków komunikacji, zaniku barier w kontaktach międzygrupowych i interpersonalnych, wyłaniania się i utrwalania wielokulturowych układów pluralizmu, stają się coraz szybsze oraz obejmują coraz szerszy zakres zjawisk i elementów. Przemiany kultury posiadają swoją dynamikę, a także ramy. Kontakty międzykulturowe nabierają intensywności, są coraz częstsze, wręcz regułą staje się nieustanne podleganie wpływom ze strony innych kultur. W repertuarze dnia codziennego towarzyszy nam nieustanny kontakt pośredni lub bezpośredni z wytworami, ludźmi, elementami wywodzącymi się z innych, często bardzo odległych, jak chińska, hinduska, afrykańska czy polinezyjska kultur. Mieszanie się, ścieranie, nakładanie kultur prowadzą do wyłaniania nowych obszarów integracji, nowych, pluralistycznych rodzajów tożsamości. Zjawiska modernizacji, zwłaszcza w sferze technologii, nabierają przyspieszenia. Rozwinięte społeczeństwa weszły w fazę globalnego dostępu do wytworów kulturowych wszystkich ludów i grup. Kultura przybiera coraz bardziej konsumpcyjny charakter, jest dostępna w bardzo szerokiej ofercie zarówno w sferze wartości, symboli, wytworów kultury duchowej, jak i w swoim aspekcie materialnym. Powszechna dostępność różnorodnych wytworów kulturowych tworzy zjawisko hipermarketu kulturowego. Na skutek niespotykanego wcześniej w dziejach natężenia procesów komunikacji międzykulturowej przemiany kultur i towarzyszących im przekształceń tożsamości ludzkiej nabierają tempa. Procesy ciągłości i kontynuacji ulegają zakłóceniu, niejedno-





krotnie przerwaniu. Tradycja staje się balastem. Najważniejsza staje się umiejętność dostosowania się do zmieniającej się oferty supermarketu kulturowego, nadążania za przemianami mody, technologii, systemów wartości. Tempo przemian prowadzi do dezorientacji kulturowej, wykorzenienia, alienacji i marginalizacji jednostek, ale także, a w zasadzie przede wszystkim, przyczynia się do powstawania nowych typów wielokrotnej tożsamości kulturowej.

Zwiększa się także w bardzo szybkim tempie zakres przemian kultury. Obejmują one nie tylko sferę wytworów kultury materialnej, ale także obyczajów, wartości, ideologii, światopoglądów, religii, języka, kodów komunikacji. Zachodzą w sferze wartości rdzennych. Zjawiska migracji zarobkowej, międzynarodowego ruchu turystycznego, konsolidacji rynków konsumpcyjnych i finansowych, rozwoju globalnych systemów komunikacji multimedialnej sprawiają, że zmiany kultury obejmują najgłębsze i najważniejsze dla tożsamości kulturowej jednostek i zbiorowości obszary.

Kultura przestaje być czymś stałym, ulega nieustannym, coraz szybszym i coraz bardziej rozległym przemianom. Ważna staje się zatem wiedza o dynamice i zakresie tych przemian. Współcześni antropolodzy kultury i kulturoznawcy koncentrują się coraz częściej na poszukiwaniu przyczyn i skutków przyspieszonych przemian kultury, dążą do opisu i wyjaśnienia ich mechanizmów, w mniejszym stopniu koncentrując się na samej „treści” kultury, ulegającej nieustannym fluktuacjom, rekonfiguracjom. To, co, wczoraj było ważne dla całego obszaru cywilizacji zachodniej, ulega nagle „unieważnieniu”, dezaktualizacji. Wielokontekstowa, wielokulturowa przestrzeń społeczna nie sprzyja trwałości, homogeniczności, spójności tożsamości. Podstawa naszej orientacji w świecie, jaką stanowi tożsamość „legitymizująca”, macierzysta, rodzima, „zakorzeniająca” jednostki w kulturze, podlega coraz szybszej i głębszej erozji. Poddawana jest coraz większym i silniejszym wpływom ze strony innych, bardziej uniwersalnych kultur.

Zjawiska towarzyszące procesom globalizacji i uniwersalizacji kulturowej rodzą, z jednej strony, tendencję do ochrony własnego miejsca w kulturze, do obrony własnej tożsamości, oporu wobec presji płynącej „z zewnątrz”. Tożsamość oporu stanowi próbę ocalenia resztek trwałości, pewności, homogeniczności w coraz bardziej złożonym, wielokulturowym środowisku społecznym. Z drugiej strony, następstwem mieszania się, wzajemnego przenikania kultur są nowe rodzaje tożsamości „projektów”, stanowiących odpowiedź na wyzwania „ponowoczesności” i wymogi procesów globalizacji. Wielokulturowość i pluralizm to zjawiska określające warunki i granice przemian tożsamości kulturowej we współczesnym świecie. Wielokulturowość oznacza na poziomie nominalnym współwystępowanie w jednej przestrzeni wielu różnych kultur. O stopniu, zakresie i rodzaju ich wzajemnych powiązań decydują różne czynniki, w tym ideologia i polityka grup składowych. Pluralizm jest strukturalną formą uporządkowania relacji pomiędzy uczestniczącymi w sytuacji wielokulturowości grupami i ich członkami. Wielokulturowość jest stanem, pluralizm strukturalnym porządkiem. Wielokulturowość jest następstwem różnorodnych historycznych procesów towarzyszących podbojowi, kolonizacji, migracji i zmianie granic terytorialnych grup kulturowych w wyniku aneksji. Spoiwem, elementem umożliwiającym współistnienie kultur, sankcjonującym różnorodne wzory ich współzależności jest tożsamość





kulturowa. W kontekstach złożonych, pluralistycznych, wielokulturowych, współwystępują i wzajemnie się warunkują, ścierają i sankcjonują różne rodzaje tożsamości kulturowej. Tożsamość kulturowa jest czynnikiem, który coraz bardziej decyduje o stopniu złożoności i pluralizmu społeczeństw wielokulturowych.

O przemianach tożsamości kulturowej decydują współcześnie przede wszystkim mechanizmy procesów asymilacji. Asymilacja stanowi jeden – lecz najważniejszy – ze sposobów wzajemnego dostosowania się grup i ich członków w sytuacji wielokulturowości, prowadząc do ujednolicenia i homogenizacji nowego ładu kulturowego bądź jego pluralizacji. Wielokulturowość stanowi złożony rezultat procesu asymilacji i oznacza istnienie wspólnej płaszczyzny integracji oraz podzielanego, „łącznikowego” obszaru kulturowego, jak i utrzymywanie się w niektórych wymiarach struktury społecznej odrębności oraz kulturowej autonomii grup etnicznych, religijnych, rasowych i ich członków.

Proces asymilacji posiada różne fazy rozwojowe i warianty, zależnie od wielu czynników, w tym genezy i przebiegu wzajemnego kontaktu międzykulturowego, ilości, wielkości i poziomu rozwoju uczestniczących grup kulturowych, rodzaju ideologii i polityki stosowanej w procesach integracji społecznej i akulturacji. W klasycznych teoriach socjologicznych proces asymilacji obejmuje etapy: wstępnego kontaktu, współzawodnictwa i rywalizacji często przybierającej formę konfliktu, akomodacji i w końcu akulturacji i asymilacji (Park 1921: 735). Taki model przebiegu asymilacji ma mieć, zdaniem wielu socjologów, uniwersalny i powszechny charakter, przy czym różne bywają osobowościowe, społeczne i kulturowe skutki jego realizacji. W najogólniejszym sensie asymilacja jest procesem „wzajemnego zrozumienia, a także łączenia” kultur dwu co najmniej zbiorowości (Park 1921: 735), prowadzącym do nakładania się i przenikania ich tradycji, w wyniku czego postawy i systemy wartości jednych ludzi oraz grup stają się znane i dostępne innym jednostkom i zbiorowościom. Ostatecznym rezultatem procesu „zlewania” się kultur jest nowy, wspólny obszar życia kulturowego. Ta wspólna przestrzeń kulturowa, postkolonizacyjna, postmigracyjna i postasymilacyjna „nowa jakość” staje się co najmniej dwukulturowym, przeważnie wielokulturowym społeczeństwem, w którym poszczególne grupy etniczne zajmują proporcjonalne do ich wielkości i znaczenia miejsce strukturalno-funkcjonalne. W charakterystyce nowego, asymilującego wiele grup biorących udział w migracyjnym kontakcie grup społeczeństwa największą rolę odegrały teorie „etnokonformizmu”, *melting potu* oraz mozaiki bądź pluralizmu kulturowego (*Założenia teorii asymilacji* 1980).

Współzawodnictwo i rywalizacja, ewentualnie konflikt, stanowią mechanizmy, poprzez które kształtują się dominujące wzory wzajemnych relacji i pozycji jednostek i zbiorowości uczestniczących w emigracji i kontakcie kulturowym (Alba i Nee 1997; Gans 1997). Już w tej wstępnej fazie dochodzi do wyłonienia i utrwalenia pozycji członków zbiorowości uczestniczących w kontakcie na „młodsze” i „starsze”, silniejsze i słabsze, wyżej lub niżej położone na skali władzy, bogactwa, prestiżu czy atrakcyjności kulturowej. We wstępnej fazie asymilacji, na etapie konfliktu i rywalizacji ustalony zostaje przeważnie większościowy bądź mniejszościowy status grupy oraz model stosunków, który może opierać się na akceptacji i aprobacie cudzej odmienności.



ści oraz woli integracji i współpracy, bądź na asymetrii położenia, wrogości, odrębności i separacji (Paleczny 1991).

Stąd biorą się modele asymilacji oparte na ugodzie i współpracy w dążeniu do integracji albo na przemocy, podboju, przymusie i konflikcie. Te drugie prowadzić mają do trwałej odrębności etnicznej, kulturowej i językowej przy polaryzacji bądź wyraźnej co najmniej gradacji położenia członków różnych zbiorowości na skalach prestiżu, władzy i bogactwa.

W wielu podejściach teoretycznych asymilacja traktowana jest jako przeciwieństwo albo zaprzeczenie wielokulturowości. Asymilacja i akulturacja miały prowadzić bowiem do ujednolichenia i homogenizacji nowej – obejmującej elementy dziedzictwa grup składowych – kultury (Gans 1997). Asymilacja nie musi oznaczać negacji wielokulturowości i pluralizmu, lecz sposób kształtowania nowego, wieloetnicznego porządku społecznego i ładu kulturowego (*Immigrant Adaptation and Native-born Responses in the Making of Americans* 1997).

Procesy scalania i integracji różnorodnych pod względem składu narodowo-etnicznego społeczeństw nie stoją w sprzeczności z dążeniami do utrzymania własnych tradycji rodzinnych, plemiennych, etnicznych, językowych czy religijnych. Przebieg procesów integracyjnych w świecie – w tym w Polsce – wskazuje bowiem na możliwość przezwyciężenia faktycznej, ideologicznej i teoretycznej sprzeczności pomiędzy asymilacją a pluralizmem społeczeństw obywatelsko-narodowych.

Stosując skalę „jednorodności/różnorodności”, wyróżnić można w strukturach złożonych społeczeństw obywatelskich trzy wielkie, komplementarne względem siebie i wzajemnie się przenikające procesy:

1. Homogenizacji/pluralizacji. Homogenizacja, oznaczająca wzrost jednorodności kulturowej, głównie religijnej, językowej, etnicznej, narodowej przebiega głównie w sferze tożsamości. Homogenizacja oznacza, z jednej strony, uniwersalizację tożsamości kulturowej, „przeniesienie” jej na „wyższy” poziom identyfikacji, z – przykładowo – z polonijnej na amerykańską (Thomas i Znaniecki 1975), z drugiej zaś – utrzymywanie się odrębności kulturowej i identyfikacji węższej, przykładowo plemiennej czy narodowej. W tym drugim przypadku w tożsamości pewnej części Amerykanów czy Brazylijczyków dominuje identyfikacja typu „Indianina w Stanach Zjednoczonych” czy „Żyda w Ameryce”. Homogenizacja nie oznacza zniesienia kulturowej odrębności wielu lokalnych, autochtonicznych i imigracyjnych skupisk, lecz raczej nakładanie się tożsamości narodowej na identyfikację etniczną, na narodową cywilizacyjną, na cywilizacyjną gatunkową, globalną. Homogenizacja kulturowa jest procesem fundamentalnym dla tożsamości „zakorzeniającej”, rodzimej, macierzystej, podstawowej, jednorodnej, w rodzaju „legitymizującej”. Jest też procesem prowadzącym do podtrzymywania słabnącej więzi kulturowej grup wchodzących w skład szerszych, wielokulturowych społeczeństw pluralistycznych. W tym drugim przypadku prowadzić może do hybrydyzacji i synkretyzacji, a następnie uniwersalizacji w formie „trzeciej jakości”, nowego typu tożsamości latynoamerykańskiej, afroamerykańskiej, *chicanos* czy *Polish-American*.





Homogenizacja jest procesem uniwersalizacji tożsamości w niektórych segmentach społeczeństw obywatelskich, heterogenizacja zaś utrzymywaniem się i wzrostem stopnia partykularyzmu wspólnot lokalno-etnicznych czy narodowych w ramach szerszej wspólnoty europejskiej.

2. Globalizacji/lokalności. Globalizacja więzi i tożsamości polega na wykraczaniu przy określaniu własnej przynależności oraz tożsamości grupowej poza granice zbiorowości etnicznych i wyznaniowych w kierunku tworzenia wspólnot narodowych i ponadnarodowych.

Globalizacja tożsamości współwystępuje z jej regionalizacją oraz wzrostem poczucia przez mniejszości etniczne ich lokalności. Utrwalanie się różnych typów lokalnych skupisk etnicznych nie powstrzymuje procesów wzrostu solidarności szerszego typu. Tożsamość lokalna w „sieci” międzykulturowych, różnokulturowych i wielokulturowych powiązań prowadzi do pojawienia się więzi i tożsamości typu „glokalnego”. „Glokalność” to typ tożsamości syntetycznej, łączonej, złożonej, w której występują zarówno elementy poczucia więzi z homogeniczną, autochtoniczną, regionalną lub etniczną kulturą rodzimą, jak i te, które wiążą wspólnotę lokalną z cywilizacją, z szerszą przestrzenią kulturową, w jakiej lokują się jej członkowie. „Glokalność” nie jest zwykłą sumą elementów prenarodowych i postnarodowych, jest także iloczynem tych dwu co najmniej układów integracyjnych, swoistą, oryginalną wersją nowej, „trzeciej drogi” przemian tożsamości kulturowej. „Glokalność” jest konsekwencją rozwoju międzykulturowej sieci komunikacyjnej, zwłaszcza Internetu. Do rekonstrukcji przemian tożsamości w kierunku dwu- lub wielopoziomowych, wielokulturowych, przyczyniają się także masowa turystyka międzynarodowa, transfer technologii i wytworów kultury tak materialnej, jak i symbolicznej, migracje.

3. Asymilacji/wielokulturowości. Asymilacja winna prowadzić do homogenizacji kulturowej i zlewania się grup etnicznych w nową całość. Częściowo zjawisko tego rodzaju ma miejsce w większości społeczeństw imigracyjnych, jednak nie są to procesy ani jednokierunkowe, ani bezwyjątkowe. Stałymi elementami struktury społecznej w społeczeństwach pluralistycznych są zbiorowości wyłonione w porządku narodowo-etnicznym, cechujące się odrębnością kulturową i ideologiczną. Przebyły one wstępne fazy asymilacji strukturalnej, prowadzącej do integracji społecznej oraz częściowej akulturacji, polegającej na istnieniu podwójnej, podzielanej tożsamości narodowej i dwujęzyczności. Nie licząc pojedynczych przypadków, większość członków mniejszości narodowych i etnicznych „odtwarza” fazę selektywnej akulturacji, oznaczającej istnienie dwujęzyczności i dwukulturowości (niekiedy wieloetniczności), przy utrzymującej się odrębności kulturowej i tożsamościowej własnej zbiorowości.

Wielokulturowość jest bardzo złożonym zespołem zjawisk, obejmującym zarówno procesy przekształceń grup biorących udział w kontakcie, jak i następstwa tych procesów, głównie postawy, rodzaje tożsamości, ideologie grupowe oraz wytwory jednostek i zbiorowości.





Wielość współwystępujących i wchodzących we wzajemne związki kultur tworzy współcześnie kontekst procesów globalizacji. Zjawisko współzależności kultur, ich przenikania się, nakładania, mieszania, nigdy w długim procesie historycznym uniwersalizacji kulturowej nie osiągnęło takiego znaczenia, jak w fazie określanej „ponowoczesną” czy „ponarodową”. Wielokulturowość jest zjawiskiem, które posiada bardzo złożoną naturę oraz rozległy kontekst historyczny, ideologiczny, polityczny i społeczny, w sensie wyznaczania struktur zależności pomiędzy grupami i ludźmi. Zróżnicowanie kulturowe w coraz mniejszym stopniu opiera się na odrębności i „wyrazistości” kultur, poczynając od najmniejszych i najmniej złożonych kultur plemiennych, rodowych i grup autochtonicznych, po najbardziej złożone kultury narodowe oraz cywilizacje. Jak wyznaczyć granice kultury Indian Zuni czy Hopi we współczesnych Stanach Zjednoczonych, gdy spora, o ile nie większościowa część grup plemiennych posługuje się lepiej językiem angielskim niż macierzystym? Gdy kolejna wielka kategoria członków tych grup wyznaje chrześcijaństwo albo jego synkretyczne formy, asymilujące elementy dziedzictwa kulturowego białej większości i indiańskiej mniejszości? Gdzie przebiega granica pomiędzy kulturą żydowską a amerykańską w środowisku wielkomiejskim Nowego Jorku? O jakim stopniu odrębności etnicznej Ślązaków wobec Polaków czy Niemców można mówić w odniesieniu do mieszkańców Śląska Opolskiego, gdy w tożsamości większości z nich występują elementy wszystkich trzech kultur? Kim są posługujący się dwoma językami potomkowie meksykańskich imigrantów w Los Angeles czy San Diego? Indianami, Metysami, Meksykanami, Latynoamerykanami czy w końcu Amerykanami? A może jeszcze kimś innym? To samo pytanie można zadać w odniesieniu do kilku już chyba milionów Polaków mieszkających i pracujących w Londynie, Dublinie czy Amsterdamie. Jakie są granice ich „polskości”? Czy nie są już w jakimś stopniu dublińczykami, londyńczykami? A może bardziej Europejczykami? Co dzieje się z tożsamością kulturową człowieka, który musi wyjaśnić swojemu dziecku, dlaczego ojciec urodził się nad Tamizą a matka nad Wisłą? I dlaczego matka, w odróżnieniu od ojca, posługuje się dwoma językami?

Zjawiska wielokulturowości, przy całej swej złożoności, posiadają wymiar grupowy i jednostkowy. Wielokulturowość na poziomie stosunków międzygrupowych to światowy system zależności międzykulturowych, w których coraz większą rolę odgrywają już nie tylko narody, ale i cywilizacje (Huntington 2000; Paleczny 2005; Znaniecki 2001). Przynależność grupowa, tożsamość kulturowa wywierają wielki i wciąż decydujący wpływ na zachowania jednostek, tyle tylko, że są one coraz mniej wyraziste, coraz bardziej płynne, wymieszane kulturowo, ulegające wpływom nie tylko ze strony macierzystej grupy etnicznej, narodowej, religijnej, rasowej, ale także kształtowane pod wpływem innych grup kulturowych. W ten sposób wyłania się kontekst współczesnej, „ponowoczesnej” wielokulturowości, w którym zacierają się granice zarówno pomiędzy grupami kulturowymi, jak i ludźmi z nich się wywodzącymi.

Zjawisko wielokulturowości posiada sens obiektywny i subiektywny. Obiektywizm wiąże się z faktem istnienia różnorodnych składników, elementów, uczestników systemu różnorodności kulturowej. Są to mniej lub bardziej wyraziście wydodrębnione „całości” kulturowe, od najmniejszych, plemiennych, po największe, cywilizacje (Paleczny 2005). Wszystkie te elementy tworzą system wzajemnie powią-





zanych grup, jednostek, subkultur, zbiorowości rasowych, religijnych, etnicznych, narodowych, regionalnych, autochtonicznych, plemiennych, współkształtujących w mniejszym lub większym stopniu wspólną przestrzeń aksjonormatywną, w której kształtuje się tożsamość wszystkich ludzi na świecie. Ludzie zajmują w tym systemie miejsce mniej lub bardziej wyraziste, peryferyjne lub centralne, ale trudno jest mówić obecnie o kulturach wolnych od wpływów i zależności od innych kultur.

Sens obiektywny wielokulturowości tkwi w fakcie wielości i różnorodności grup kulturowych, współwystępujących i zależnych od siebie w jakiejś przestrzeni terytorialnej, politycznej, społecznej, wyznaczonej najczęściej przez prawa funkcjonowania społeczeństw polimorficznych. Polimorfizm oznacza występowanie w ramach jednego systemu społecznego różnych grup rasowych, etnicznych, narodowych, religijnych, tworzących poprzez różne konfiguracje wzajemnych związków nowy rodzaj kultury, stanowiącej kombinację wszystkich elementów składowych. Kombinacja ta wyłania się i tworzy – będąc dynamiczną, historycznie kształtowaną całością – w procesach integracji, adaptacji, asymilacji, wzajemnego przystosowania wszystkich uczestniczących w wielokulturowym porządku grup i ludzi. Wzajemne stosunki pomiędzy tworzącymi kontekst wielokulturowości elementami składowymi mogą rozciągać się na skali od wrogich, nieprzyjaznych, poprzez neutralne i obojętne, po przyjazne i oparte na wzajemnej akceptacji oraz przystosowaniu.

Sens subiektywny wielokulturowości wiąże się z istnieniem całego zespołu cech psychokulturowych, poczynając od wyznaczanych przez dominujące wzory kulturowe typów osobowości (Linton 2000; Benedict 2002), poprzez rodzaje tożsamości kulturowej, postawy i orientacje na dominujące zespoły wartości, po ideologicznie ukształtowany stosunek do faktu różnorodności i wielości kultur oraz wynikających z niego następstw społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Innymi słowy, wielokulturowość przejawia się i spełnia w większym stopniu nie poprzez fakt występowania w konkretnym układzie integracyjnym wielości różnorodnych kultur, ale raczej w psychicznym przeżywaniu jego konsekwencji. Sens wielokulturowości tkwi w sposobie, w jaki upodabniamy się do członków innych kultur, przejmujemy od nich wzory zachowań, wartości i inne elementy dziedzictwa, albo, co ważniejsze, w jaki się od nich różnimy.

Wielokulturowość posiada społeczny, strukturalny kontekst. Wielokulturowość w sensie socjologicznym jest zespołem zjawisk, obejmującym wymiar rasowy, etniczno-narodowy, religijny, językowy, występującym w różnych, relatywnych układach przestrzennych. Wielość kultur jest faktem oczywistym i niepodważalnym. Fundamentalne pytanie antropologii i nauk o kulturze o to, czy mamy do czynienia z jedną kulturą, czy wieloma, rozstrzygane jest przez wszystkie teorie na rzecz wielości i różnorodności, przy założeniu o jedności natury ludzkiej. Wielość i różnorodność kultur posiada wymiar genetyczny, diachroniczny (historyczny) oraz synchroniczny (przestrzenny).

Kultury i grupy kulturowe różnią się od siebie w czasie, ze względu na poziom rozwoju duchowego i materialnego. Koncepcje ewolucjonistyczne i dyfuzjonistyczne, dokonując podziałów oraz typologii kultur, bazowały na założeniach o nierównomiernym tempie rozwoju grup ludzkich, uzasadniając zarazem „wyższość”, w sensie





dojrzałości, kultur rozwiniętych, narodowych nad pierwotnymi. W myśl tych teorii kultury lokujące się niżej w łańcuchu ewolucyjnym podlegają wpływom ze strony kultur bardziej złożonych, absorbując, asymilując wszystkie te elementy, które pozwalają im wznieść się na wyższy poziom rozwoju. W wielu teoriach pojawia się zarazem założenie o wpływie wzajemnym, dwustronnym, przy asymetrii wielkości tych oddziaływań. Różnice w poziomie rozwoju, w stopniu złożoności kultur, tłumaczono różnymi czynnikami. Wiek XVI unaoczniał wszystkim ludziom fakt istnienia wielkich dysproporcji w rozwoju grup kulturowych. Zderzenie przekształcających się szybko w dojrzałe narody europejskich kultur z pozostającymi w zamkniętym czasie cyklicznych kultur ludów autochtonicznych w obu Amerykach, Azji, Afryce i Polinezji wymagało wyjaśnienia, a następnie uzasadnienia dla kolonialnej ekspansji cywilizacji zachodniej.

Zróznicowanie przestrzenne kultur polega na rozmieszczeniu w różnych układach terytorialnych wielu grup kulturowych, pozostających na różnym poziomie rozwoju. Procesy wzajemnego przystosowania, przenikania, zlewania się kultur w strukturze społeczeństw wieloetnicznych, wielonarodowych i mieszanych rasowo sprawiły, że dysproporcje pomiędzy poziomem rozwoju – przynajmniej technologicznego – radykalnie się zmniejszają, przy językowej, etnicznej, religijnej i obyczajowej odrębności większości kultur składowych. Funkcjonalizm i kognitywizm w antropologii wyjaśniają utrzymujące się różnice pomiędzy kulturami odmiennością wymogów zewnętrznych, wynikających ze środowiska przyrodniczo-społecznego, jak i wewnętrznych, bazujących na swoistych „wzorach” czy „profilach” kulturowych. Stąd obok siebie mogą występować społeczeństwa złożone etnicznie, rasowo i religijnie, takie jak Szwajcaria czy Indie, z jednorodnymi, homogenicznymi, monokulturowymi całościami strukturalnymi w rodzaju Finlandii czy Polski. Stopień złożoności społeczeństwa amerykańskiego jest nieporównywalny z charakterystyką kulturową plemion Nawahów czy Irokezów, niemniej obie kultury przenikają się nawzajem i należą do tej samej „macierzy” cywilizacji amerykańskiej.

W najogólniejszym sensie mamy do czynienia z wielokulturowością ogólnoludzką, światową, globalną, w której uczestniczą, w mniej lub bardziej wyrażeniu powiązane ze sobą elementy, wszystkie istniejące współcześnie grupy kulturowe. Wielkość, stopień złożoności, poziom organizacji, spójności, więzi, potencjał polityczny i ekonomiczny tych grup jest wielce zróżnicowany, poczynając od najmniejszych, najbardziej homogenicznych zbiorowości prenarodowych, po największe, heterogeniczne cywilizacje. Realnie rzecz biorąc, globalny system wielości kultur odzwierciedla się najbardziej wyraziście w Internecie. Globalny układ wielokulturowości, odpowiednik wszechludzkiej, globalnej cywilizacji, rozumianej jako uporządkowany system wzajemnie powiązanych ze sobą grup kulturowych, jest wciąż jeszcze fikcją heurystyczną, pewnym modelowym sposobem interpretacji stosunków międzynarodowych. W rzeczywistości zachodzi zjawisko integracji kultur i tworzenia nowych układów wielokulturowości, ale dzieje się to w granicach ponadnarodowych cywilizacji, przykładowo islamskiej, zachodniej (europejskiej i amerykańskiej), hinduskiej czy chińskiej. Choć już w 1936 roku Florian Znaniecki twierdził, że „są jednak w świecie nowoczesnym niewątpliwie zaczątki nowej cywilizacji – nie «międzynarodowej»,





lecz *wszechludzkiej*, zawierającej nie pierwiastki *wspólne* wszystkich cywilizacji narodowych, lecz pierwiastki *najcenniejsze* różnych cywilizacji narodowych, połączone w niebywałej dotychczas syntezie, oparte na nieznanym w przeszłości formach współżycia społecznego i rozwijające się w nieprzewidywalnych dotąd kierunkach” (Znaniński 2001: 19), to był to i jest nadal bardziej sąd bardziej teoretyczny, przybierający postać hipotezy heurystycznej i optymistycznego poglądu ideologicznego, niż diagnoza istniejącej rzeczywistości. Już w kolejnym zdaniu Florian Znaniński stwierdza, że „z drugiej strony zaś są równie niewątpliwe, a bardziej oczywiste objawy załamania się cywilizacji narodowych w walkach zewnętrznych, w kryzysach wewnętrznych, w przeroście wytworów nad twórcami” (Znaniński 2001: 20).

Wielokulturowość rozpatruje się aktualnie najczęściej w kontekście państwowo-narodowym, jako rzeczywisty układ zależności grup kulturowych pozostających ze sobą w wzajemnych związkach. Wielokulturowość przybiera jednak także wymiar lokalny, regionalny, jak również ponadnarodowy, cywilizacyjny. Może być rozpatrywana w wymiarze zależności mikrospołecznych, w granicach wspólnoty sąsiedzkiej, jednego budynku mieszkalnego, zajmowanego przez rodziny wywodzące się z różnych grup kulturowych, dzielnicy miejskiej, względnie jednorodnego getta etnicznego czy rasowego, ale także z perspektywy heterogenicznego, złożonego środowiska pracowników światowej korporacji finansowej czy przemysłowej. Bardzo interesującym obszarem wielokulturowości jest współcześnie choćby załoga samolotu pasażerskiego czy wydobywczej platformy wiertniczej. Zważywszy, że platform naftowych jest obecnie w świecie kilka tysięcy, że na każdej z nich pracuje co najmniej kilkudziesięciu ludzi wywodzących się z różnych grup kulturowych, że w każdej chwili wznosi się w powietrze lub ląduje co najmniej pięć tysięcy samolotów, a drugie tyle znajduje się w powietrzu, a piloci, stewardzi i stewardessy pochodzą z różnych krajów, mamy do czynienia wcale nie z marginalnym lecz nabierającym coraz większego znaczenia układem zależności międzykulturowych. Podobnie jak w stosunkach pomiędzy mieszkańcami miasteczka studenckiego we Francji czy Stanach Zjednoczonych, zamieszkiwanego przez studentów wywodzących się z różnych kultur, posługujących się wieloma językami macierzystymi, wyznających odmienne religie, posiadających różnorodną tożsamość etniczną, narodową i rasową, trudno jest w analizie wzajemnych postaw i modeli zależności międzyludzkiej odwoływać się przede wszystkim, a tym bardziej wyłącznie, do perspektywy grupowej. Wielokulturowych środowisk akademickich jest we współczesnym świecie bardzo wiele. Rośnie ich rola w kształtowaniu nowych rodzajów więzi i tożsamości.

Współwystępowanie kultur w różnych układach jest następstwem kontaktu kulturowego, powstającego na skutek podboju, kolonizacji, aneksji i migracji. Największą rolę w kształtowaniu współczesnych modeli wielokulturowości odegrały zjawiska kolonizacji i migracji.

Jednym z najbardziej znanych, choć fikcyjnych przypadków fascynacji następstwami kontaktu kulturowego ludzi należących do różnych ras, posiadających całkowicie odmienne światopoglądy, należących do dwóch odmiennych kultur, jest historia Robinsona Crusoe i Piętaszka. W warunkach niemal laboratoryjnych, na bezludnej wyspie, rozwija się opisywana przez Daniela Defoe interakcja członków





dwóch kultur: pierwotnej oraz nowoczesnej. Przypadek ten niemal w modelowy sposób oddaje pełen zadufania oraz poczucia wyższości wobec „niższych”, prymitywnych kultur stosunek Europejczyków do kultur ludów autochtonicznych. Piętaszek poddany jest oddziaływaniu akulturacyjnemu, w którym, przy oczywistej społecznej supremacji Robinsona, winien przyjąć system religijny i kulturowy białego pana. Jest to model asymilacji interpersonalnej, w którym jednak Robinson uświadamia sobie stopniowo, że wpływ kulturowy jest obustronny. Piętaszek staje się źródłem wiedzy potrzebnej nie tylko do przeżycia, ale do odkrycia, że świat kultury człowieka „pierwotnego”, choć tak odległy od europejskiego, jest równie piękny i złożony. Niemniej protekcyjny, bazujący na przekonaniu o pełnieniu ważnej misji dziejowej stosunek białych do ludów kolonizowanych i podbitych, do tej pory uzewnętrznia się w stereotypowych wyobrażeniach na temat indiańskich „dzikusów”, latynoamerykańskich „brudasów” czy murzyńskich „tubylców”. Piętaszek jest, przy oczywistej dominacji białego pana, wpisany w schemat zależności, w którym ma się uczyć i przejmować od niego kulturowe, w tym religijne, wzory, mające wznosić go na wyższy poziom rozwoju. Założenie to jest nadal obecne w stosunku reprezentantów cywilizacji zachodniej, „pierwszego świata”, wobec mieszkańców „trzeciego świata”.

Innym bardzo interesującym przypadkiem asymilacionistycznego modelu zależności międzyrasowej i międzykulturowej jest związek Pocahontas i Johna Rolfe’a. Małżeństwo algonkińskiej Indianki wyznającej animizm, należącej do świata uporządkowanego w klany totemiczne, z angielskim protestantem należy do kanonu tradycji amerykańskiej – jako związek dowodzący możliwości tworzenia nowych rodzajów tożsamości międzykulturowej. Przy czym to Pocahontas poddana została oddziaływaniu polegającym na wyrwaniu jej z jej tradycyjnej, macierzystej kultury i przeniesieniu w świat białego człowieka. Pocahontas poniosła w tym związku znacznie większe koszty i ofiarę wzajemnego przystosowania kulturowego. Przeniesiona w sensie dosłownym i przenośnym z krainy indiańskiej tradycji do Wielkiej Brytanii przez blisko dwa lata przyjmowana była na dworach arystokracji brytyjskiej jako przykład szlachetnej „dzikuski”, wyniesionej do świata białych dzięki amalgamacji. Pocahontas zmarła z wyczerpania fizycznego i psychicznego a prawdopodobnie też i tęsknoty na żaglowcu w drodze powrotnej do Ameryki. Świat przyjęć, balów, ozdobnych kreacji, makijażu, zdominowany przez obyczajowość arystokracji angielskiej był dla niej obcy, niezrozumiały i męczący. Dzieci ze związku Pocahontas i Johna Rolfe’a należą już jednak do innego, ponadindiańskiego i pozaeuropejskiego świata kultury amerykańskiej.

Czynnikiem, który w coraz większym i istotniejszym stopniu decyduje o stopniu złożoności i pluralizmu społeczeństwa jest nie fakt pochodzenia rasowego bądź narodowego, ale tożsamość kulturowa ich członków. Zmieniająca się natura współczesnych społeczeństw obywatelskich polega zarazem na wzroście różnorodności, wielości oraz wielopoziomowości ich struktur.

W kontekście wielokulturowości, jako względnie uporządkowanego układu zależności pomiędzy wieloma (co najmniej dwoma) różnorodnymi, odmiennymi grupami kulturowymi, lokują się jednostki i zbiorowości cechujące się różnymi światopoglądami, postawami, różnorodnością rasową, etniczną, narodową, religijną i językową.





Jedne z nich są bardziej jednorodne, zwarte, homogeniczne, inne złożone, stanowiące syntezę różnych zbiorowości kulturowych. Nie da się przy tym we współczesnym świecie znaleźć jednorodnej zależności przyczynowo-skutkowej, przykładowo pomiędzy wielkością grupy a stopniem jej złożoności. Istnieją małe grupy rodzinne o bardzo skomplikowanej strukturze kulturowej (międzykulturowe). Wcale nie odosobniony jest przypadek kalifornijskiej rodziny, w której mąż jest Amerykaninem o żydowskim pochodzeniu, posiadającym podwójną tożsamość narodową, a żona córką katolickich imigrantów z Brazylii, posługującą się lepiej językiem portugalskim niż angielskim. Jest to czwarte małżeństwo mężczyzny, zamożnego, zajmującego wysoką pozycję w systemie społecznym przedsiębiorcy i finansisty. Jego aktualna żona jest byłą modelką, która była już raz zamężna z francuskim projektantem mody i urodziła z tego związku dziecko, mieszkające obecnie w Los Angeles pod jednym dachem z dwojgiem dzieci z trzech poprzednich związków jej aktualnego męża. Jedno z tych dzieci urodziła matka pochodząca ze Szwecji, drugie zaś Amerykanka o mieszanym, filipińsko-irlandzkim, rodowodzie. Mimo tego, że rodzina ta liczy obecnie pięć osób, poziom zróżnicowania kulturowego, zważywszy także na mające miejsce kontakty dzieci z rozwiedzionymi rodzicami, jest mocno skomplikowany.

Wielokulturowość jest bardzo złożonym, dynamicznym zespołem zjawisk, polegającym głównie na współwystępowaniu i mieszaniu się ze sobą wielu różnorodnych grup kulturowych. Granice pomiędzy poszczególnymi kulturami stają się coraz bardziej płynne, rozległe, mniej wyraziste. Najbardziej niezwykle i interesujące stają się pogranicza kulturowe. O ile pojęcie wielokulturowości odnosi się do składu, takiego stanu rzeczywistości społecznej, w której współwystępują obok siebie różnorodne grupy kulturowe, wchodzące we wzajemne związki oraz oddziaływujące wzajemnie na siebie, o tyle tworzone przez te kultury konfiguracje, sieci zależności, można określić mianem pluralizmu.

Na poziomie nominalnym wielokulturowość oznacza wielość i różnorodność elementów składowych, komponentów, uczestników, wspólnot i grup kulturowych, zamieszkujących to samo terytorium regionu, kraju, kontynentu bądź jakiejś innej jednostki administracyjnej. Współobecność różnorodnych komponentów „kulturowych” grup o różnym poziomie rozwoju i organizacji, od wspólnot plemiennych, poprzez regionalne, etniczne, narodowe, rasowe, po cywilizacyjne a nawet „globalne”, może przybierać różne formy. Współobecność odrębnych grup kulturowych i wchodzących w ich skład ludzi, przykładowo w społeczeństwie amerykańskim, australijskim, brazylijskim czy europejskim, jest faktem, a zarazem punktem wyjścia – w długich okresach historycznych – do wyłaniania się procesów formowania nowych typów stosunków i utrwalania ich subiektywnych, ideologicznych i psychicznych konsekwencji. Współobecność, współwystępowanie w tej samej „przestrzeni” terytorialnej, politycznej, gospodarczej i kulturowej różnorodnych grup, prowadzi nieuchronnie do kształtowania się pomiędzy nimi i ich członkami różnych, złożonych, zmiennych w czasie mechanizmów zależności. Grupy kulturowe mieszają się ze sobą, przenikają, „wymieniają” ze sobą komponenty własnej tradycji, dziedzictwa, utrwalają lub redukują własną odrębność, zbliżają się bądź utrzymują dystans dzielący ich od innych, tworzą





i narzucają swoim członkom różne strategie, ideologie oraz modele wzajemnych relacji. Współwystępowanie prowadzić może zarówno do wrogości, niechęci, konfliktu, asymetrii położenia, monocentryzmu, etnofobii, nacjonalizmu czy rasizmu, jak i do współpracy oraz integracji, akulturacji, symetrii, uniwersalizacji tożsamości, policentryzmu. Współobecność wielu różnych kultur opiera się na ich relatywnie dużej odrębności językowej, rasowej, etnicznej, religijnej, przy możliwej integracji politycznej, gospodarczej, w pewnym zakresie ideologicznej. Towarzysząca różnym układom wielokulturowości opartej na odrębności elementów składowych, relatywnie trwałym modelowi koegzystencji, skłonność ich członków do wzajemnej przestrzennej separacji, rasowej, religijnej lub etnicznej segregacji, językowej odmienności, prowadzi do utrzymywania się tożsamości homogenicznej, rodzimej, macierzystej, monowalencyjnej. Najbardziej skłonni do podtrzymywania tego typu tożsamości są członkowie lokalnych i regionalnych wspólnot autochtonicznych oraz etnicznych. Zjawisko to towarzyszy jednak – w formie nacjonalizmu, rasizmu czy fundamentalizmu – wspólnotom narodowym i postnarodowym.

Przenikanie, mieszanie się, zlewianie grup kulturowych w procesach narodotwórczych, asymilacji, globalizacji, przebiega według różnych wzorców. Zjawiska „mieszania” i łączenia się kultur prowadzą do przemian tożsamości ich uczestników. Procesy kształtowania się wielokulturowych układów, przenikania oraz zlewania różnorodnych kultur składowych przebiegają w nierównomiernym tempie, w dynamicznym, zmiennym ciągu wzajemnych relacji, w kontekście wyznaczonym przez sieć stosunków gospodarczych, politycznych, terytorialnych. Wchodzenie grup kulturowych i ich członków we wzajemne interakcje prowadzi do częściowej lub pełnej integracji społecznej, powstania nowego modelu identyfikacji terytorialnej, wyłonienia nowego poczucia „ojczyzny”, jak również częściowej akulturacji, polegającej na amalgamacji, uniwersalizacji językowej i religijnej, wyłanianiu się wspólnego dla wszystkich uczestników układu wartości i symboli. Zjawiska mieszania się kultur prędzej czy później prowadzą do wygenerowania nowego, szerszego od natury elementów składowych, nowego układu integracyjnego, ideologicznego oraz tożsamościowego. Pojawiają się nowe rodzaje ideologii i polityki międzykulturowej, którym towarzyszą nowe rodzaje tożsamości synkretycznej, łącznikowej, hybrydalnej, pluralistycznej – biwalencyjnej lub poliwalencyjnej. Procesom asymilacji towarzyszą też zjawiska przeciwne, polegające na próbie ochrony własnej odrębności. Rodząca się w ich wyniku tożsamość „oporu” przyczynia się do wzrostu złożoności wielokulturowych, pluralistycznych społeczeństw obywatelskich.

Wyłanianie się różnorodnych konfiguracji międzykulturowych, różnokulturowych, wielokulturowych związków pomiędzy elementami składowymi, utrwała się z upływem czasu w nowych strukturalnych, strzeżonych politycznie, prawnie, religijnie sieciach powiązań. Strukturalny typ zależności pomiędzy grupami kulturowymi w granicach terytorialnych, administracyjnych, politycznych i normatywnych społeczeństw obywatelskich, wiedzie do utrwalania nowych typów postaw, światopoglądów i typów identyfikacji ich uczestników. Uczestnicy strukturalnych, pluralistycznych sieci powiązań, członkowie wielokulturowych społeczeństw obywatelskich „projektują” i budują nowe,





złożone typy tożsamości, co najmniej biwalencyjne. Zjawiskom globalizacji towarzyszą procesy uniwersalizacji tożsamości. Uniwersalizacja przyczynia się zarówno do wyłaniania i upowszechniania nowych rodzajów tożsamości grupowej, jak i ochrony oraz podtrzymywania dotychczasowych typów więzi i identyfikacji wspólnotowej o „węższej” naturze i mniejszym zasięgu. Na zjawiska inkulturacji i akultuacji nakładają się konsekwencje procesów transkulturowości, prowadzących do wychodzenia członków struktur pluralistycznych nie tylko poza granice własnej kultury etnicznej czy narodowej, ale także częściowo rasowej, religijnej bądź/i terytorialnej.

W procesach asymilacji występują w różnych fazach, w nierównych proporcjach i natężeniach rozmaite modele integracji kulturowej, prowadzące do przekształceń tożsamości ich uczestników.

Tabela 7. Wielokulturowość i rodzaje tożsamości

	Rodzaj wielokulturowości	Typ relacji	Procesy	Ideologie	Tożsamość
współ-występowanie	wielość, różnorodność, odrębność	wrogość, rywalizacja, konflikt, neutralna współobecność	inkulturacja, inkorporacja	izolacjonizm, separacja, segregacja, dominacja, koegzystencja	mono-walencyjna, legitymizująca, prenarodowa, etniczna, autochtoniczna
przenikanie i zlewanie	wielość, różnorodność, częściowa odrębność	współ-zależność, kooperacja, pluralizm zewnętrzny, hybrydalizm	integracja, akomodacja, akulturacja	integracjonizm, <i>melting pot</i> , nacjonalizm, etatyzm	oporu, biwalencyjna, synkretyczna, hybrydalna, globalna
powiązania strukturalne	wielość, różnorodność, pełna integracja, symboliczna odrębność	zintegrowany, system społeczny, jedność kulturowa, pluralizm wewnętrzny	asymilacja, unifikacja, globalizacja, homogenizacja, trans-kulturowość	mozaika kulturowa, jedności, egalitaryzm	projektująca, poliwalencyjna, pluralistyczna, uniwersalna

Inkultuacja charakteryzuje wczesną, kolonialną fazę procesu asymilacji społeczeństw pluralistycznych, polegającą, przykładowo, na absorpcji przez protestancką większość w Stanach Zjednoczonych lub dominującą portugalsko-lużytańską kulturę innych grup imigracyjnych o europejskim rodowodzie oraz części plemiennie- etnicznych kultur indiańskich. Wynikiem inkulturacji winien stać się amerykański monizm narodowo-kulturowy, lecz – pomimo zaawansowania procesów asymilacji – model ten wydaje się być tylko teoretycznym narzędziem heurystycznym (przynajmniej w odniesieniu do Stanów Zjednoczonych czy Brazylii). Inkultuacja to nie tylko model „anglokonformizmu” czy „iberoamerykanizmu”, to także wersja europejskich procesów narodotwórczych prowadząca do przymusowej germanizacji, rusyfikacji czy „brytyzacji” podbitych, zdominowanych, posiadających status mniejszości grup etnicznych i narodowych. Inkultuacja polegała na wchłanianiu, inkorporowaniu ob-





cych grup kulturowych, poddawaniu ich członków procesom ideologicznej indoktrynacji, przymusowej asymilacji, wynaradawianiu, pozbawianiu ich znajomości języka macierzystego. W skrajnych przypadkach, w odniesieniu do grup stawiających zbyt silny opór inkulturacji, przymusowej amerykanizacji czy rusyfikacji, ich członkowie poddawani byli różnorodnym zabiegom wykluczającym czy marginalizującym, takim jak zamykanie w rezerwach (Indianie), stosowanie segregacji rasowej (Afroamerykanie, Czeczeni), przesiedlenia (Akadyjczycy, Tatarzy krymscy), ekspulsji i masowych deportacji (Żydzi, Azjaci). Inkulturacja jest mechanizmem, który stosują członkowie wszystkich grup dominujących w strukturach państwowych narzucających innym grupom kulturowym hegemonię oraz głoszącym wyższość własnej kultury nad innymi. Zjawiska inkulturacji dostrzegamy w długich procesach narodotwórczych społeczeństw demokratycznych, nie tylko totalitarnych i autokratycznych. Niektóre ideologie i polityka „amerykanizacji” czy „polonizacji” również prowadziły do mniej lub bardziej „udanych” prób wykorzeniania, wynaradawiania, pozbywania członków innych, mniejszościowych grup kulturowych ich języków, symboli, religii czy tożsamości. Zjawiska inkulturacji należą raczej do historii stosunków międzykulturowych i procesów przekształceń tożsamości polegających w przeważającej mierze na przymusie, a nie dobrowolnym akcesie i wyborze. Inkulturacja stawiała się niejednokrotnie przydatnym modelem do przekształcania, „wyzbywania” się macierzystej tożsamości kulturowej przez te grupy kulturowe i ich członków, które przejawiały negatywny stosunek do własnej tradycji, wstydziły się pochodzenia rasowego bądź etnicznego, odczuwały niechętny stosunek do własnej, „archaicznej”, „zacofanej”, „peryferyjnej”, „zaściankowej” kultury. Podatni na inkulturację są z zasady nieliczni członkowie grup kulturowych, zaliczani przez większość do kategorii „odszczepieńców”, „renegatów”, „zdrajców”. Najszybciej ulegały wynarodowieniu, „wykorzenieniu”, elity grupowe, jak w przypadku szybko polonizującej się szlachty litewskiej czy białoruskiej w czasach jagiellońskich lub germanizującej się, czy nawet „europeizującej” części arystokracji polskiej w czasach rozbiorowych.

Transkulturowanie polega na zlewaniu się elementów kulturowych różnych grup o etniczno-rasowym rodowodzie i tworzeniu, przykładowo, międzyrasowych kategorii Mulałów, Metysów czy Zambos. W wyniku transkulturowania dochodzi do wyodrębniania się oryginalnych, hybrydalnych, niesprowadzalnych do pierwowzorów składniowych kategorii i zbiorowości transkulturowych Indioamerykanów i Afroamerykanów czy Latinoamerykanów. Według Jerzego Smolicza: „Monizm hybrydalny opiera się na zasadzie dwustronnej interakcji między jednostkami pochodzenia angielskiego [w odniesieniu do społeczeństwa australijskiego – T.P.] i etnicznego, zarówno w płaszczyźnie jednostkowej, jak i grupowej” (Smolicz 1999: 54). Przenosząc ten wzorzec relacji na grunt choćby brazylijskiego procesu narodotwórczego, można mówić o pewnym zakresie hybrydyzacji rasowo-etnicznej, polegającej na łączeniu dziedzictwa kulturowego (ale też i kolorów skóry) białych elit kolonialnych i imigracyjnych oraz autochtonicznej ludności indiańskiej oraz niewolniczej, afrykańskiej. Wynikiem hybrydyzacji jest niepowtarzalna gdzie indziej w takich rozmiarach, również w Stanach Zjednoczonych, kompozycja elementów etnicznych i rasowych w strukturze brazylijskiego społeczeństwa obywatelsko-narodowego.





Akulturacja, prowadząca do najbardziej pożądanego w procesie asymilacji narodowej modelu pluralizmu wewnętrznego, wydaje się obecnie dominować w północnoamerykańskich i latynoamerykańskich procesach narodotwórczych, jak również w Australii, przy współwystępowaniu tendencji do zachowania odrębności etnicznej pośród stosunkowo licznych grup o różnej etnogenezie.

Akulturacja jest terminem, który: „odnosi się do procesu kulturowych przeobrażeń spowodowanych przepływem treści między odmiennymi kulturowo zbiorowościami. Akulturacja jest rodzajem kompleksowej dyfuzji. Zachodzi w warunkach bliskiego, wielostronnego, trwałego kontaktu między względnie autonomicznymi zbiorowościami głęboko różniącymi się między sobą kulturowo” (Nowicka 1998: 17).

Zjawiska budowy nowych form tożsamości indygenistycznej, panindiańskiej w obu Amerykach, panetnicznej romskiej w Europie, panarabskiej czy panislamskiej w świecie, to niektóre z wybranych wariantów transkulturowości. Inne to latynoamerykanizacja czy afroamerykanizacja tożsamości członków mieszanых rasowo kategorii społecznych Stanów Zjednoczonych, Meksyku czy Brazylii.

Amalgamacja rasowa i etniczna zaszła w Brazylii w znacznie większym zakresie niż w Stanach Zjednoczonych. W związku z faktem wyłonienia się i utrwalenia raczej modelu gradacji niż dychotomii rasowo-etnicznej, w Brazylii dominują koncepcje, w których na czoło wysuwają się pojęcia „nowej rasy kosmicznej” lub teorii „tęczy” (Vasconcelos 1993). Identyfikacja rasowa w Brazylii wciąż istnieje, niemniej ogranicza się raczej do lokalnych skupisk, podzielonych w większym stopniu według kryteriów zróżnicowania klasowego niż kolorem skóry (Paleczny 2001). Dominującym i właściwie jedynym podejściem w kwestii rasy jest obecnie w Brazylii stanowisko, które nie rozdziela od siebie kwestii koloru skóry od faktu pochodzenia narodowego bądź etnicznego (Wade 1997). Sprawa jednak mocno się komplikuje, jeśli przyjrzymy się bliżej przemianom struktury społecznej oraz sposobom jej obrazowania w socjologii brazylijskiej w kontekście historycznym (Bastide 1957; Harris 1952; Wade 1997).

W procesie integracji społecznej w Brazylii i Stanach Zjednoczonych stale obecne są i konkurują ze sobą dwie tendencje.

Pierwsza zmierza do „stapiania” się i zlewania istniejących w społeczeństwach globalnych kultur. Jest to tendencja wyraźniej występująca w skali makrostrukturalnej. Polega na tworzeniu się nowej „amerykańskiej” i brazylijskiej przestrzeni kulturowej, znajdującej odzwierciedlenie w typach tożsamości kontynentalnej, narodowej, państwowo-obywatelskiej Brazylijczyka i Amerykanina. „Brazylijskość” bądź „amerykańskość” nie stanowią w większości ujęć wyrastających z tej tendencji zwykłej sumy wniesionych kultur, lecz pewną nową jakość. Ta nowa jakość bywa rozmaicie postrzegana i definiowana. Jedność rasowa mieszkańców Ameryki Łacińskiej i Brazylii ujmowana jest na przykład jako „swego rodzaju postawa duchowa, umiejętność zauważenia w innym kogoś podobnego sobie, jednością w różnorodności” (Vasconcelos 1993: 35).

Z drugiej strony wciąż utrzymuje się i cyklicznie wzmacnia dążenie wielu mniejszości etnicznych, narodowych i wyznaniowych do utrzymywania swej odrębności kulturowej. Tendencja ta przeważa w układach lokalnych i ujęciach mikrostrukturalnych. W myśl tych koncepcji, społeczeństwo na przykład brazylijskie jest zbyt





zróżnicowane wewnętrznie, by można było mówić o nim w kategoriach wspólnoty narodowej czy kulturowej (Ribeiro 1995).

W paradoksalny poniekąd sposób największą tendencję do separacji i izolacji społeczno-kulturowej w Brazylii – nieco odmiennie niż w Stanach Zjednoczonych – przejawiają obecnie nie zdominowane w przeszłości i lokowane w schemacie dychotomicznej struktury rasowej kategorii ludności czarnej, lecz autochtonicznej, postrzeganej w kontekście gradacji etnicznej ludności indiańskiej. Zgodnie z podstawowymi regułami burżuazyjno-osiedleńczego modelu procesu narodotwórczego, dominującą kategorię społeczną i kulturową w Ameryce Łacińskiej, w tym w Brazylii, stanowią kolonizatorzy iberyjscy i ich potomkowie. Zdaniem Ruggiero Romano: „Kolonizacja «łacińska» – zarówno ta, która szła drogą fizycznej przemocy, jak i ta, która przybrała formę penetracji kulturowej – nadała zasadniczy kształt społeczeństwu kontynentu, który uzyskał nazwę Ameryki Łacińskiej. Ale w miarę rozwijania się ruchów narodowych i nowoczesnej świadomości narodowej z coraz większą siłą pojawiał się problem ludności autochtonicznej tego kontynentu. Historia indiańskiej przeszłości krajów, które znalazły się we władaniu i w sferze wpływów europejskich – Hiszpanii, Portugalii i w mniejszym zakresie Francji, odgrywa ogromną rolę w procesie uświadamiania sobie przez nie własnej odrębności. Jednocześnie jest to nadal jeszcze aktualna sprawa określenia miejsca ludności indiańskiej w życiu narodowym i społecznym krajów tego kontynentu” (Romano 1971: 5).

Poza kwestią statusu społecznego i etnicznego ludności czarnej oraz indiańskiej pozostaje bardzo ważna sprawa udziału innych białych grup etnicznych – poza kolonizatorskimi – w kształtowaniu wielokulturowego charakteru społeczeństwa brazylijskiego. Jak utrzymuje bowiem cytowany wcześniej znawca problematyki latyno-amerykańskiej: „W rzeczywistości bowiem kształtowanie się tych społeczeństw było powolnym i bolesnym procesem przebiegającym poza wszelką cudotwórczą «latynskością». Do procesu tego wnieśli swój wkład włoscy chłopci (bliźsi światu etruskiemu lub wielkogreckiemu niż łacińskiemu), Polacy ze wsi i z gett, Niemcy z kopalń, Francuzi z winnic Gironde” (Romano 1971: 8).

Tym samym specyfika społeczeństwa brazylijskiego, podobnie jak jego północno-amerykańskiego odpowiednika, polega na wzroście integracji kulturowej (językowej, narodowej), przy utrzymującej się i w niektórych segmentach struktury społecznej pogłębiającej się odrębności etnicznej. Dante de Laytano wyróżnia w regionie południowej Brazylii etnie podstawowe (Portugalczyki, Indianie, Murzyni), etnie niejednorodne (Luzo-azorianie i Luzo-brazylijczycy), etnie drugoplanowe (Hispano-riopateńczycy i Żydzi), etnie współczesne (Niemcy i Włosi) oraz etnie mniejsze (Polacy, Japończycy, Libańczycy, Holendrzy, Chińczycy, Francuzi, Urugwajczycy, Argentynczycy, Hiszpanie, Ukraińcy, Rosjanie, Łotysze) (Laytano 1987: 15–40).

Klasyfikacja ta – nieuwzględniająca wszystkich grup etnicznych istniejących w Brazylii – opiera się na kilku kryteriach, z których główne to historyczna geneza grup etnicznych i ich wkład w rozwój społeczeństwa brazylijskiego. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych widoczne jest istnienie „etnicznego” rdzenia społeczeństwa brazylijskiego, wywodzącego swój rodowód z kręgu kultury iberoeuropejskiej. Portugalskojęzyczni koloniści wyznaczyli główne wzorce integracji kulturowej –





w tym religijnej i językowej – podobnie jak ich protestantcy, brytyjscy odpowiednicy w Ameryce Północnej.

Różne postacie wielokulturowości posiadają wymiary lokalny i globalny. Różnorodność więzi społecznych na poziomie makro odpowiada wielości lokalnych układów i struktur etnicznych, rasowych, wyznaniowych i językowych. Różnorodność kulturowa społeczeństwa globalnego jest wszakże bardziej „sztywna” i sformalizowana niż ma to miejsce w przypadku wspólnot lokalnych. Społeczności lokalne zawsze strzegą swej grupowej kulturowej odrębności, społeczeństwa globalne dążą zaś do integracji ponad podziałami.

Strukturalnym sposobem uporządkowania wielokulturowości są modele pluralizmu kulturowego. Wielokulturowość przybiera różne konfiguracje, sposoby wzajemnego uporządkowania elementów składowych, którymi są zarówno ludzie, jak i grupy kulturowe (religijne, etniczno-narodowe, rasowe, językowe), kultury małe i proste (plemienne, autochtoniczne, rodzime), jak i wielkie (narodowe, cywilizacje), zjawiska (subkultury, ruchy religijne, nurty estetyczne, prądy filozoficzne) i procesy (akomodacji, amalgamacji, separacji, segregacji, konfliktu, akulturacji, asymilacji), typy tożsamości oraz ideologie i wiele innych komponentów. Wielokulturowość jako wielość i różnorodność elementów składowych prowadzi do porządkowania zasad zależności (podrzędności lub równorzędności, symetrii bądź asymetrii) pomiędzy nimi. Systemy powiązań elementów składowych, strukturalny wzorzec porządkowania zależności pomiędzy nimi, określić można mianem pluralizmu. Pluralizm kulturowy oznacza występowanie strukturalnie uporządkowanego wzoru (modelu) wielokulturowości.

Typ pluralizmu monocentrycznego, jednokulturowego oznacza istnienie w pewnym modelu strukturalnej (prawnej, politycznej, ekonomicznej, społecznej, terytorialnej) zależności wielu grup kulturowych, jednej dominującej grupy narodowej (etnicznej), religijnej lub rasowej. Grupa dominująca dąży do narzucenia innym statusu mniejszości kulturowych i hegemonii językowej, religijnej, rasowej i politycznej. Jest to typ struktury reprezentowany na przykład przez Rosję w stosunkach z innymi, prenarodowymi lub narodowymi grupami kulturowymi. Ten model pluralizmu, zwany anglokonformizmem, reprezentowali w przeszłości protestanci amerykańscy wobec ludności kolorowej i katolickiej, był on także modelem kształtowania stosunków międzykulturowych w modelach faszystowskim, rasistowskim czy niewolniczym. Stosunki pomiędzy Czeczenem i Rosjaninem układają się według z góry, ideologicznie i strukturalnie narzuconego wzoru, w którym mało prawdopodobny jest stosunek międzyludzki oparty na wzajemnej sympatii, akceptacji, bliskości intymnej, przyjaźni czy miłości. Rzadkie są nawet stosunki, co ukazuje obraz filmowy Fiodora Bondarczuka pt. *9 kompania*, oparte na wymianie handlowej czy przestrzennej, pozbawionej możliwości komunikacji, współobecności przestrzennej.

W modelu monocentrycznym stosunki członków dwóch kultur oparte są na nieufności, strachu, poczuciu dyskomfortu i zagrożenia, wzajemnej przemocy, dominacji i podporządkowania. W skrajnych przypadkach monocentryzmu mamy do czynienia z relacją interpersonalną, prowadzącą do braku akceptacji uczestnictwa w kontakcie międzykulturowym. Stosunek nazisty do Żyda czy Cygana przypomina w pewnym





stopniu typ relacji dominujący w stosunkach pomiędzy muzułmańskimi Albańczykami a prawosławnymi Serbami w Kosowie, podobnie jak zbliżony jest do wzajemnych odniesień Żydów i Palestyńczyków w rejonie Bliskiego Wschodu. Ten typ pluralizmu reprezentują kultury o etnocentrycznym, nacjonalistycznym nastawieniu i jest on obecny w kulturze polskiej, w orientacjach ideologicznych niektórych polityków, pragnących uchronić Polaków od „europeizacji”, a zarazem laicyzacji, zatem zjawisk polegających na utracie religijności, języka, czyli „polskości”.

Typ pluralizmu dwukulturowego to taki rodzaj strukturalnych zależności międzygrupowych, w którym występują dwie rywalizujące ze sobą, pozostające w konflikcie lub współpracujące ze sobą grupy etniczne, narodowe, religijne czy rasowe. Przypadek takiego pluralizmu to model *apartheidu* czy belgijskiej demokracji konsociacyjnej. Pluralizm „dwuelementowy” opiera się na supremacji stosunków pomiędzy dwoma dominującymi kulturami (grupami, ludźmi, ideologiami), przy potencjalnej lub realnej współobecności innych uczestników tego schematu zależności. Stosunki pomiędzy anglofobami oraz frankofobami w Kanadzie wyznaczają najważniejszy kontekst dla procesów integracji (lub dezintegracji) społecznej, politycznej, jak i asymilacji (bądź jej braku), nie tylko dwóch podstawowych komponentów tej relacji, ale także dla innych grup etnicznych, rasowych czy mniejszości kulturowych, w rodzaju Inuitów, polskich czy ukraińskich imigrantów bądź azjatyckich osiedleńców.

Pluralizm dwukulturowy przybiera różne postaci, od opartego na braku wzajemnej akceptacji, konflikcie i antagonizmie, poprzez separację, segregację i neutralną współobecność, po model pluralizmu asymilacyjnego, w którym, jak w relacjach pomiędzy Indianami Navaho a białymi protestantami, rodzi się typ kultury i tożsamości synkretycznej, albo pomiędzy Kaszubami i Polakami, gdzie powstaje obszar wspólnej tradycji narodowo-etnicznej.

Główne, najważniejsze rodzaje pluralizmu tworzą się w społeczeństwach wieloelementowych, obejmujących różne w sensie poziomowi uniwersalizacji więzi i tożsamości, jak i odrębności rasowej etnicznej, narodowej czy religijnej.

Dominujący model pluralizmu w układach terytorialnych zależy od zakresu wielokulturowości. W rzeczywistości występują wzory wielokulturowości:

1. Monocentrycznej, monokulturowej, w której występują inne od dominującej większości grupy kulturowe, lecz zajmują one albo pozycję podrzędną, poddawane są procesom przymusowej asymilacji (inkulturacji), lub w najlepszym razie przybierają status odrębnych mniejszości kulturowych. W modelu, w którym występuje wyraźna dominacja jednej grupy kulturowej (rasowej, etnicznej, narodowej, religijnej), mamy do czynienia z procesami zmierzającymi do wchłonięcia mniejszych (ze względu na liczbę członków i zasięg zajmowanego terytorium), pozbawienia ich cech odrębności kulturowej. Procesy te prowadzą poprzez naciski asymilacionistyczne i homogenizacyjne do częściowej albo całkowitej utraty odrębności kulturowej grup mniejszościowych.

Monocentryzm jest następstwem procesów uniwersalizacji kulturowej (przymusowej lub dobrowolnej), prowadzącej do homogenizacji, wzrostu jednorodności. Monocentryzm cechuje też rozwinięte społeczeństwa kultury narodowej, które





w długim procesie historycznym „wchłonęły”, znacjonalizowały i ujednoliciły kulturowo liczne grupy prenarodowe. Monocentryczne pozostają wciąż narody.

Na drugim krańcu monokulturowości mamy do czynienia z takim typem pluralizmu, w którym zaczyna dominować nad innymi rodzajami tożsamości transkulturowa, stanowiąca wynik procesów globalizacji polityczno-gospodarczej i uniwersalizacji kulturowej identyfikacja typu cywilizacyjnego, ponadnarodowego. Procesy asymilacji, uniwersalizacji w wersji amerykańizacji czy latynoamerykanizacji prowadzą do wyłonienia się takiego rodzaju pluralizmu, który przy utrzymującej się heterogenizacji i wielokulturowości społeczeństwa amerykańskiego, rodzi także obszar homogenicznej, ponadnarodowej więzi i tożsamości kulturowej typu cywilizacyjnego.

Pluralizm „monocentryczny” powstający w sytuacji wielokulturowości prowadzi do uniwersalizacji kulturowej w wersji homogenizacji. Jest to model amerykańskiego anglokonformizmu, „tygła przekształcającego”, przymusowej częściowej sowietyzacji kultur podbitych grup. Uniwersalizacja kulturowa w warunkach ponowoczesności nie wyklucza homogenizacji, ale opiera się na nakładaniu na węższe typy tożsamości kulturowej (indiańskiej, protestanckiej, irlandzkiej czy polskiej) szerszych układów więzi obiektywnej (państwowej, ekonomicznej, językowej, religijnej) i subiektywnej (tożsamość amerykańska, europejska). Typ pluralizmu monocentrycznego jest zjawiskiem już raczej historycznym, chociaż elementy tego modelu odnajdujemy obecnie w społeczeństwach postmigracyjnych. Pluralizm tego typu jest najczęściej następstwem podboju, aneksji lub kolonizacji.

2. Dwukulturowość jest rzadkim typem pluralizmu realnego. W pluralizmie dwukulturowym występują dwie równorzędne lub aspirujące o zajęcie pozycji dominującej grupy kulturowe. Dwukulturowość jest z zasady historyczną podstawą relacji asymetrycznych, dychotomicznych, polegających na przeciwstawieniu dwóch grup rasowych (apartheid, niewolnictwo), religijnych (antagonizm żydowsko-islamski), narodowych (konflikt rosyjsko-czeczeński) lub takim ich usytuowaniu, że pozostają one równorzędne, tworząc państwa (lub inne rodzaje struktur politycznych) dwuetniczne (Belgia), dwunarodowe (była Czechosłowacja). Dwukulturowość jest jednak elementarnym modułem stosunków międzygrupowych także w kontekście wielokulturowości, polimorficznych, obejmujących więcej niż dwa elementy struktur pluralistycznych. Przypadki takich rodzajów wielokulturowości znajdujemy w Szwajcarii, Wielkiej Brytanii, ale głównie w krajach postmigracyjnych: Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii czy Brazylii. W społeczeństwach tego typu wielokulturowość przyjmuje postać nie tylko relacji wielostronnych, ale można ją – nie tylko dla celów analitycznych – zredukować do sumy dwukulturowości. W tym sensie wielokulturowość amerykańska to sieć relacji dwukulturowych, na przykład polsko-irlandzkich, włosko-niemieckich, protestancko-katolickich, azjatycko-afroamerykańskich, żydowsko-amerykańskich oraz wielu innych. Wielokulturowość amerykańska jest zarazem sumą dwukulturowości (w stosunkach międzyrasowych, interetnicznych i międzyreligijnych), jak i iloczynem lub macierzą wielokrotnych relacji międzykulturowych.

Pluralizm „dwukulturowy” jest najczęściej formą przejściową, tymczasową stosunków międzygrupowych. Prędzej czy później prowadzi albo do akulturacji lub





transkultuacji i wyłonienia się jednej, złożonej w różnych konfiguracjach z elementów składowych kultury dominującej, albo utrzymania odrębności i autonomii, także terytorialno-politycznej. W niektórych przypadkach utrwała się jednak i utrzymuje typ tożsamości dwukulturowej. Jest to pluralizm charakteryzujący najpełniej grupę etniczną o imigracyjnym rodowodzie, na przykład Żydów amerykańskich, kategorię *Chicanos* czy Polonię amerykańską w Stanach Zjednoczonych. Występują w jej obrębie różne typy tożsamości – od polskiej, poprzez etniczną polsko-amerykańską, po amerykańską.

3. Wielokulturowość jest zjawiskiem występującym zarówno w fazie prenarodowej, narodowej, jak i postnarodowej. Jest układem relacji międzyrodowych, międzyplemiennych, międzykastowych i zachodzących pomiędzy grupami etnicznymi, narodowymi, rasowymi, religijnymi oraz między cywilizacjami.

W tak złożonych konfiguracjach wielokulturowości (monocentrycznej, podwójnej i policentrycznej) wyłaniają się typy pluralizmów społeczeństw zuniwersalizowanych kulturowo (amerykański, brazylijski), zunifikowanych politycznie (kanadyjski, brytyjski, europejski) i gospodarczo (zachodni, postsowiecki). W społeczeństwach wielokulturowych (złożonych z więcej niż dwóch grup kulturowych) wyróżnić można następujące rodzaje pluralizmu:

I. Model konfliktowy, dychotomiczny, opierający się na trwałej strukturalnej i kulturowej – w tym językowej i religijnej – odrębności elementów składowych. Odrębność ta przybiera kształt trwałego antagonizmu, jak w Izraelu w relacjach pomiędzy wyznającymi judaizm Żydami i muzułmańskimi Palestyńczykami. Antagonizm ten zdaje się w ostatniej dekadzie uniwersalizować, rozszerzać, przybierając postać nie tylko konfliktu międzyreligijnego, ale także międzycywilizacyjnego. Podobna sytuacja, mająca nie tylko separatystyczny, ale także konfliktowy charakter, zachodzi w relacjach pomiędzy islamskimi Albańczykami w Kosowie a prawosławnymi Serbami czy muzułmańską ludnością Hauza oraz chrześcijańskimi plemionami Joruba w Nigerii. W modelu tym, zwłaszcza o antagonistycznym charakterze, właśnie religijne, uprzedzenia, wzajemna dyskryminacja są stałymi elementami stosunków międzygrupowych. Asymilacja w zasadzie nie zachodzi w żadnym z wymiarów. Opis modelowego, archetypowego przypadku relacji interpersonalnej tego typu znajdujemy w Biblii. Przypowieść o „miłosiernym Samarytaninie” jest przykładem złamania pewnej zasady, według której grupa, wywierając presję na jednostki, narzuca im negatywny stosunek do członków innej grupy kulturowej (plemiennej, religijnej, etnicznej). Wędrujący szlakiem handlowym Samarytanin, spotykając pobitego, obrabowanego człowieka, identyfikuje go nie jako przedstawiciela wrogiej grupy, lecz istotę ludzką w potrzebie. Łamiąc konwencję grupową, zakaz ideologiczny, w tym i religijny, wchodzi w fizyczny i komunikacyjny kontakt z człowiekiem, który zagraża jego prestiżowi społecznemu, „kła” czystość kulturową, narusza spójność postaw i tożsamości. Przypadek miłosiernego Samarytanina obrazuje skalę trudności i barier, jakie napotyka jednostka w sytuacji kontaktu kulturowego „zakazanego”, zabronionego normą kulturową. Stosunki międzygrupowe narzucają jednostkom sposób





postrzegania i traktowania reprezentantów innych kultur. Normy grupowe są faktem społecznym wywierającym istotny wpływ na osobowość i postawy należących do nich ludzi. Istnieją kultury, które „reglamentują” stosunki z innymi grupami i ich członkami, redukując „przestrzeń” interpersonalnych kontaktów do minimum. Jednym z instrumentów tej swoistej reglamentacji bywają normy obyczajowe i religijne, zabraniające kontaktu fizycznego, dotyku, nie mówiąc o związku intymnym opartym na zażyłości, przyjaźni i uczuciu. W kulturze islamskiej zakazane są kontakty fizyczne kobiet z mężczyznami należącymi do innych grup religijnych. Stosunki seksualne muzułmanki z chrześcijaninem karane są niekiedy w fundamentalistycznych lokalnych środowiskach ukamienowaniem. System kastowy w Indiach opiera się na sztywnych, nieprzekraczalnych granicach wytyczonych przez zespół norm obyczajowych, religijnych, ale także prawnych. Kontakt członka jakiegokolwiek kasty z pariasem wymaga podjęcia specjalnych procedur oczyszczających, „unieważniających” konsekwencje nawet przelotnego, przypadkowego dotyku. Model konfliktowy wyklucza możliwość wchodzenia w związki z członkami innych grup, zdefiniowanych jako wrogie, obce, pozostające poza obszarem dopuszczalnym religijnie, rasowo i etnicznie. Złożony system obyczajowo-normatywny Romów, *megaripen*, wprowadza w ich kulturze ściśle określone reguły kontaktów z członkami innych grup etnicznych. Poprzez wyróżnienie zespołu „skałań”, czyli zachowań, działań i czynności narażających Roma w kontaktach z obcymi na wykluczenie z grupy, kultury romskie strzegą swojej odrębności. Przekroczenie granic kulturowych przez jednostkę napotyka na silne restrykcje i sankcje grupowe. Stosunki międzykulturowe są wyraźnie ograniczone i zredukowane do wąskiego obszaru zachowań, swoistej normatywnej „przestrzeni niczyjej”, w której zależności pomiędzy *gojem* i Żydem, *gadziem* i Romem, braminem i pariasem, muzułmaninem i „niewiernym”, murzyńskim wyznawcą islamu i białą katoliczką pozostają możliwe, ale jedynie w sferze publicznej, narzuconej wymogami społeczeństwa obywatelskiego, a nie grupy kulturowej. Konflikt wokół symboli przynależności kulturowej, jaki wybuchł z powodu chust noszonych we Francji przez algierskie muzułmanki czy w Niemczech przez tureckie wyznawczynie islamu, jest przykładem grupowych barier kulturowych i religijnych narzucających jednostkom odpowiednie wzorce zachowania.

II. Model separacyjny, segregacyjny. Odzworowuje on taki rodzaj stosunków pomiędzy co najmniej dwoma grupami kulturowymi, etnicznymi, rasowymi i cechującymi się różnymi systemami religijnymi, że pomimo kontaktu kulturowego, zamieszkiwania wspólnego terytorium, przynależności do jednego społeczeństwa obywatelskiego, zachodzi co najwyżej zjawisko dostosowania społecznego. Pomimo pluralistycznego charakteru model taki realizuje się w Indiach, gdzie odrębne grupy religijne – wyznawców hinduizmu, sikhizmu, islamu, dżinizmu czy buddyzmu – dzieli nie tylko religia, ale i język czy wartości i ideologie grupowe. Model separacyjny przejawia się także na gruncie stosunków rasowych, gdy mówimy o względnie jednorodnych „białych” czy „czarnych” Kościołach albo wyznaniach. Taką separatystyczną grupą wyznaniową jest choćby ugrupowanie czarnego islamu w Stanach Zjednoczonych. Model separatystyczny pojawia się w stosunkach pomiędzy grupami





o wyraźnej terytorialnej lub/i etnicznej, rasowej odrębności, na przykład w relacjach pomiędzy Karpato-Rusinami i Słowakami, Romami a Czechami.

III. Model adaptacji strukturalnej, przy odrębności kulturowej i religijnej. W takich modelach relacji interkulturowych, międzyreligijnych, zachodzi zjawisko przystosowania się w wymiarze struktury społecznej, cech położenia na skalach władzy, zamożności, wykształcenia i prestiżu. Dwie grupy kulturowe zajmują równorzędne, wolne od dyskryminacji, uprzedzeń pozycje. Takie relacje cechują na przykład protestantów i katolików w krajach zachodniej cywilizacji. Ten typ stosunków opisał Will Herberg w książce *Protestant, Catholic, Jew*, w której granice pomiędzy trzema wielkimi grupami religijnymi wyznaczają także granice kulturowe i bariery asymilacyjne w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych (Herberg 1960). Asymilacja zachodzi, jego zdaniem, jedynie pomiędzy grupami etnicznymi w obrębie jednej grupy religijnej, natomiast nie zachodzi w ogóle albo jest ograniczona pomiędzy wyznawcami różnych religii. Model adaptacji strukturalnej przy częściowej tylko akulturacji cechuje grupy mniejszościowe, takie jak meksykańskich *Chicanos* w południowo-zachodnim regionie USA (Kaganiec 2006), Aborygenów w Australii czy Inuitów, ale też ludność frankofońską w Kanadzie.

IV. Model asymilacji strukturalnej i częściowej akulturacji o uniwersalnym charakterze. Mowa tutaj o takim procesie uniwersalizacji tożsamości kulturowej, który jednoczy różne grupy językowe, etniczne, rasowe, religijne wokół jednorodnych wartości. W przypadku asymilacji tego typu mamy do czynienia z uniwersalnymi wartościami i czynnikami integracji: chrześcijaństwem, islamem, hinduizmem czy wyznaniem międzynarodowymi: protestantyzmem, prawosławiem, katolicyzmem, sunnizmem czy szytyzmem, dalej z językami: angielskim, hiszpańskim, rosyjskim czy arabskim, integracją ponadnarodową: skandynawską, brytyjską, europejską, zachodnią. Procesy uniwersalizacji religijnej są długotrwałe i prowadzą do wzrostu jedności religijnej Europejczyków, Amerykanów, Hindusów czy Arabów, przy utrzymujących się odrębnościach rodowych, kastowych, językowych, narodowych.

V. Model asymilacji synkretycznej, polegający na zlanu się w jeden system kulturowy wierzeń, kultów, języków, obyczajów co najmniej dwóch grup kulturowych (rasowych lub etniczno-narodowych). Jest to stosunkowo nowe zjawisko, rozwijające się w wyniku wzrostu częstotliwości i natężenia kontaktów międzykulturowych w ostatnich stuleciach.

Egzemplifikacją nowego typu więzi kulturowej o synkretycznym, religijnym charakterze są różne ruchy religijne, dewocyjne i kultowe o afroamerykańskim rodowdzie. Religia staje się w nich ekwiwalentem etniczności, kult i obrzęd synonimami afroamerykańskości.

VI. Model pluralizmu wewnętrznego, właściwy dla społeczeństwa zintegrowanego, w którym współwystępują w jednym systemie społeczno-kulturowym różne grupy kulturowe, przy rosnącej jednorodności językowej i uniwersalizacji toż-





samości grupowej, od partykularnej plemiennej, etnicznej, narodowej, ku cywilizacyjnej. Taki model asymilacyjny – z nielicznymi wyjątkami w relacjach z najbardziej radykalnymi, ortodoksyjnymi, fundamentalnymi grupami religijnymi – reprezentują społeczeństwa: amerykańskie, kanadyjskie czy australijskie. Rozwijający się pluralizm nie znosi wszakże lokalnych konfliktów, waśni i sporów pomiędzy reprezentantami różnych grup kulturowych, zwłaszcza rasowych i religijnych, na przykład pomiędzy żydami i Afroamerykanami w Nowym Jorku. Nie mają one jednak w większości charakteru wojen religijnych, świętych krucjat, lecz przenoszą się na grunt sporów o zakres wolności obywatelskich, swobody sprawowania kultów i wyznań. Pluralizm tego typu występuje w społeczeństwach takich, jak Brazylia czy Stany Zjednoczone.

Tabela 8. Modele pluralizmu w społeczeństwach wielokulturowych

TYP PLURALIZMU	POZIOM STRUKTURY	
	Lokalny	Globalny
MONIZM	Odrębność etniczna plemion autochtonicznych i grup rasowych	raczej brak
DWUKULTUROWOŚĆ	Wielokrotna dwukulturowość środowisk imigracyjnych, ograniczona dwukulturowość w enklawach etniczności	dwujęzyczność w rejonie „Sun Belt”, hybrydalizm, synkretyzm religijny, transrasowość, panindiańskość, panetniczność
PLURALIZM ZEWNĘTRZNY	środowiska grup imigracyjnych i etnicznych, gradacyjny system rasowo-etniczny	odrębność etniczna, separacja rasowa
PLURALIZM WEWNĘTRZNY	zintegrowane grupy etniczne, Afroamerykanie, Latynoamerykanie	mozaika kulturowa, naród amerykański, społeczeństwo globalne

W ujęciu Jerzego Smolicza „Pluralizm zewnętrzny zakłada, że każda grupa etniczna będzie miała możliwość kultywowania własnych wzorów życia wspólnotowego oraz dziedzictwa kulturowego i języka, przy czym nie zwraca się tu specjalnej uwagi na zagadnienie ułatwiania interakcji kulturowych” (Smolicz 1999: 54).

Natomiast „Pluralizm wewnętrzny kładzie nacisk na interakcje kulturowe, gdyż w swej idealnej formie głosi, iż każdy miał możliwość i rzeczywiście uczestniczył w procesie internalizacji wartości kulturowych charakterystycznych dla dwóch (lub więcej) grup przez konstruowanie systemów dualistycznych wartości kulturowych, jak na przykład działo się w przypadku osób dwujęzycznych. Podejście to nie implikuje wcale fuzji kulturowej, ale zwraca uwagę na wymianę międzykulturową, która zachodzi w trakcie stosunków społecznych między członkami różnych grup etnicznych” (Smolicz 1999: 54).

Inna rzecz, że przy akceptacji wielokulturowości, uzasadnionej faktem istnienia historycznej ciągłości różnorodności etnicznej, społeczeństwa pluralistyczne tworzą swój wielokulturowy, zintegrowany charakter w większym stopniu w toku procesów żywiołowych niż kontrolowanych oraz sterowanych politycznie czy ideologicznie.

Wielokulturowość społeczeństw postkolonialnych, postimigracyjnych, polietnicznych wielorasowych i wielowyznaniowych prowadzi do stopniowego zlewania





się grup rasowych i etnicznych, przy utrzymujących się „rezerwach” indiańskiej monokulturowości i enklawach postmigracyjnej etnicznej dwukulturowości. Tym samym, na skutek tych procesów scalających wielorasowy i zróżnicowany etnicznie substrat ludnościowy, tworzy się jedyny w swoim rodzaju wymiar integracji i tożsamości kulturowej. Obejmuje on coraz bardziej niejednorodnych rasowo i etnicznie członków polietnicznych społeczeństw obywatelskich o mieszanych rodowodach kulturowych i różnej charakterystyce identyfikacyjnej.

Procesem prowadzącym do hybrydyzacji społecznej i kulturowej miała stać się „transkulturowość”. W odróżnieniu do „inkulturacji” i „akulturacji” proces transkulturowości prowadził nie do połączenia kultur różnych grup obecnych w Ameryce Łacińskiej w jedną, nową całość, lecz do tworzenia się syntez i zlepków lokujących się „pomiędzy” różnymi układami aksjonormatywnymi. W olbrzymim uproszczeniu, transkulturowość nie polegała na asymilacji i „inkulturacji”, czyli wchłanianiu jednej grupy przez drugą, ani na akulturacji, czyli zlewaniu się elementów dziedzictwa kultur składowych, lecz na tworzeniu się niespotykanych gdzie indziej, transgranicznych – czyli lokujących się na styku różnych systemów aksjonormatywnych – „hybryd”. Taki rodzaj „hybryd” mogą stanowić zarówno skupiska Mulatów, Metysów, jak i Zambos, czyli zbiorowości złożone z ludzi o mieszanej charakterystyce rasowej.

Spółeczeństwa pluralistyczne tworzą złożone, wielowymiarowe i wielopoziomowe systemy przenikających się i współkształtujących struktur etnicznych, rasowych, wyznaniowych i klasowo-warstwowych. Wielokulturowość tych społeczeństw posiada różnorodne postaci i spełnienia. Co więcej, jest to nie statyczna, lecz dynamiczna cecha globalnych społeczeństw narodowych i układów więzi regionalnej oraz lokalnej. Wielokulturowość przybiera inny sens i znaczenie dla jednostek, członków peryferyjnych, lokalnych społeczności plemiennych ludności autochtonicznej, inny dla „uniwersalizowanych”, zamerykanizowanych czy zeuropeizowanych elit i członków globalnego społeczeństwa obywatelskiego. To, co traktowane jest w obrębie mniejszości rasowych i etnicznych jako cecha pozytywna, pożądana, bywa interpretowane niejednokrotnie jako dążność do separacji i dezintegracji społecznej.

Typem dominującym osobowości i tożsamości w społeczeństwach pluralistycznych jest jednak „zintegrowany pluralista”, czyli taki model cech psychicznych i społecznych, który polega na akceptacji własnej charakterystyki etnicznej na tle cudzej odrębności. Tym niemniej, oprócz dominującego typu, przykładowo, uniwersalizowanego Amerykanina etnicznego pochodzenia, występują stosunkowo częste przypadki „białych” bądź „kolorowych” etników, przybierające w skrajnych przypadkach postać monoetnicznej identyfikacji kulturowej. Właściwe dla tej postaci tożsamości kulturowej jednostek jest środowisko getta etnicznego, swoistego „rezerwu kulturowego”. Zjawisko to występuje i odżywa w lokalnej przestrzeni kulturowej stosownie do natężenia procesów migracji zewnętrznych i wewnętrznych w wielu pluralistycznych społeczeństwach, takich jak Stany Zjednoczone, Meksyk, Australia, Kanada czy Brazylia.

Procesy rewitalizacji więzi i zarazem odrębności etnicznej w społeczeństwach pluralistycznych nie ograniczają się przy tym do zbiorowości imigracyjnych Meksykanów czy ludności pochodzenia azjatyckiego, lecz dotyczą także grup o znacznie





starszym rodowodzie. Każde społeczeństwo pluralistyczne posiada swoje liczne, zamknięte niemal hermetycznie enklawy kulturowe, o których ekskluzywizmie decydują zarazem kryteria odrębności rasowo-etnicznej, jak i klasowo-warstwowej.

Przemiany tożsamości kulturowej zachodzą w procesach asymilacji. Elementy składowe tego procesu, takie jak integracja strukturalna, adaptacja, akomodacja, akulturacja (inkulturacja, transkulturacja), asymilacja osobowościowa i symboliczna, są komponentami i zarazem mechanizmami wyznaczającymi kierunek, tempo i zakres przemian tożsamości podlegających tym procesom członkom wspólnot kulturowych w wielokulturowych środowiskach, uporządkowanych według strukturalnych, pluralistycznych wzorów.

Następstwem procesów asymilacji są przemiany tożsamości. W wyniku tych przemian powstają nowe typy i rodzaje identyfikacji kulturowej, nakładające się na siebie jej odmiany monocentrycznej (monowalencyjnej) i policentrycznej (biwalencyjnej i poliwalencyjnej) tożsamości jednostek. Każdy z wyróżnionych w kolejnym rozdziale typów czy faz rozwojowych tożsamości kulturowej, ma pewne właściwości, zdeterminowane przez rodzaj dominującej więzi z podstawową grupą odniesienia, jej usytuowania w strukturze społeczeństw pluralistycznych.

Po pierwsze, może to być tożsamość – zwłaszcza wśród członków białych grup etnicznych – zdominowana przez wartości kulturowe i dziedzictwo narodowe. Dominującą rolę odgrywa tu zazwyczaj identyfikacja z narodem pochodzenia czy grupą etniczną, poprzez wspólnotę wyznawanej religii i języka. Jest to tożsamość o dominacji więzi kulturowej, religijnej, językowej, terytorialnej – w różnych proporcjach – z grupą macierzystą i krajem pochodzenia.

Po drugie, może to być identyfikacja zdominowana przez zjawiska akomodacji i asymilacji strukturalnej, bliższa solidarności państwowo-obywatelskiej typu politycznego niż więzi kulturowej opartej na wspólnocie języka i religii. Jest to tożsamość bazująca nie na pełnej asymilacji i przyswojeniu elementów kultury nowego społeczeństwa przyjmującego (bądź na zachowaniu kultury macierzystej), lecz na przystosowaniu strukturalnym, zawodowym i obywatelskim, przybierającym postać zintegrowanej, podwójnej, podzielanej tożsamości, w której nowa kultura przybiera postać ojczyzny ideologicznej, macierzysta zaś „prywatnej”.

Po trzecie, tożsamość ta mieć może postać identyfikacji z regionem, określoną kategorią społeczno-zawodową czy klasową, poprzez którą jednostki odczuwają solidarność z własną zbiorowością rasową, grupą etniczną lub narodową. Jest to w tych wszystkich przypadkach rodzaj asymilacji selektywnej, częściowej, prowadzący także do występowania w różnych konfiguracjach elementów kultur składowych, tożsamości złożonej, biwalencyjnej lub poliwalencyjnej (Kłoskowska 1992).

Po czwarte, wyróżnia się w społecznym kontekście zuniwersalizowana (poddana amerykanizacji czy westernizacji) identyfikacja z własną wspólnotą rodowo-plemienną. Jest to typ tożsamości występujący wśród ludności autochtonicznej i czarnej, bądź mieszanej rasowo.

Asymilacja oznacza zarówno zastąpienie poprzedniej, macierzystej tożsamości kulturowej nowym typem identyfikacji z bardziej uniwersalną kulturą przyjmującego społeczeństwa obywatelskiego, jak i występowanie różnych rodzajów podwójnej,





„łącznikowej”, podzielanej tożsamości kulturowej typu polsko-amerykańskiej, szkocko-brytyjskiej, niemiecko-europejskiej, romsko-polskiej czy aborygeńsko-australijskiej. Opierając się na uzależnieniu procesu ewolucji tożsamości członków zbiorowości etnicznych od rodzaju wywieranych na nich wpływów ideologicznych, jak i od właściwości psychicznych wynikających z ich cech osobowości, wyróżnić można pewne stadia – typy tego rozwoju.

Po pierwsze, jest to stadium konformizmu względem macierzystej grupy kulturowej i grup tworzących na emigracji na podstawie dominującej więzi prywatnej bądź/i ideologicznej. Przypada ono na początkowy okres rozwoju grup etnicznych i wyznacza zasady przyswojenia amerykańskich wymogów społecznych i cywilizacyjnych poprzez uczestnictwo w mniejszości kulturowej. Z punktu widzenia przebiegu procesów nacjonalizacji i nabywania tożsamości typu ideologicznego, dominującą kategorię członków tworzą konformiści aprobujący więź z dziedzictwem kulturowym grupy pochodzenia. Zwolennicy przyspieszonej asymilacji narodowej i „nabywania” szerszej tożsamości amerykańskiej, traktowani są w grupie etnicznej, przykładowo w obrębie „Polonii”, jako nonkonformiści. Odejście od wartości i solidarności polonijnej, zajmowanie miejsca w strukturze społecznej społeczeństwa przyjmującego, zastępowanie języka polskiego angielskim to „przesła mostu” do amerykanizacji. Asymilacja opiera się na dwukulturowości, przechodząc przez fazę dwujęzyczności oraz podwójnej tożsamości.

Po drugie, jest to faza dysonansu i konfliktu wartości, polegająca na stopniowym rozdzielaniu systemów wartości pochodzących z macierzystej zbiorowości etnicznej, rasowej czy narodowej i społeczeństwa przyjmującego jako nowej, ponadetnicznej i międzyrasowej tożsamości kulturowej. Grupa wchodzi w fazę podwójnej tożsamości, opierającej się na podzielanej identyfikacji językowej, adaptacji strukturalnej i częściowej akulturacji. W stadium tym dominują typy Indioamerykanów, Afroamerykanów, *Chicanos*, Polonoamerykanów i „etników”. Ludzie pozostający w fazie nacjonalizacji i konformizmu względem macierzystej grupy kulturowej – w tym językowej – traktowani są już częściowo jako „maruderzy” i „spóźnialscy” procesu asymilacji, chociaż w pełni zasymilowani członkowie grupy nie zawsze postrzegani bywają jako pionierzy i innowatorzy.

Trzecie stadium – faza sprzeciwu – rozwoju tożsamości i cech osobowości odrębnych kulturowo zbiorowości etniczno-rasowych o odrębnym pochodzeniu narodowym polega na formułowaniu sprzeciwu wobec przyczyn własnego położenia grupowego, wynikających z faktu pochodzenia. W tym stadium rozwoju tożsamości członków mniejszości kulturowych charakterystyczne jest także artykułowanie własnego statusu ze względu na przynależność do grupy etnicznej. Dominują w nim jednostki zorientowane na dopełnienie procesów asymilacyjnych i deklarujące prymat amerykańskiej tożsamości kulturowej. W stadium tym akulturacja grupy etnicznej staje się faktem, jej członkowie zaś wchodzi w fazę asymilacji osobowościowej.

Następująca po stadium sprzeciwu faza introspekcji polega na selektywnej rekonstrukcji składników indywidualnej tradycji rasowej i etnicznej, zmierzającej do podporządkowania ich wymogom amerykańskiej tożsamości kulturowej i państwowej. W fazie tej członkowie grupy o dominacji tożsamości rasowo-etnicznej czy macierzy-





stej zbiorowości narodowej przodków – urodzonych już w kraju osiedlenia potomków imigrantów – stanowią zdecydowaną mniejszość, składającą się z ideologicznych separatystów albo z pierwszego pokolenia imigrantów. W niektórych przypadkach odrębność etniczna cechuje nieliczne lokalne skupiska o imigracyjnym rodowodzie, składające się, przykładowo, z Australijczyków wywodzących się z trzeciego i kolejnych pokoleń.

Ostatnim stadium rozwoju tożsamości jest faza artykulacji nowej, zuniwersalizowanej w wyniku asymilacji tożsamości kulturowej, przy utrzymywaniu się niektórych elementów więzi z grupą etniczną. Identyfikacja z grupą czy kategorią etniczną ma w tej fazie wymiar symboliczny. Identyfikacja z dziedzictwem macierzystej grupy kulturowej staje się jedynie mniej istotnym składnikiem tożsamości jednostki zasymilowanej, odnoszącym się do faktu odrębnego pochodzenia etnicznego i rasowego w wieloetnicznym społeczeństwie.





ROZDZIAŁ 5

Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji

Globalizacja jest pojęciem, które zdobyło w ostatniej dekadzie oszałamiającą wręcz popularność. Fenomen określony tym terminem stanowi bardzo złożony zespół zjawisk: procesów przemian społecznych, modernizacji, urbanizacji, industrializacji, wzrostu natężenia kontaktów międzykulturowych, przełamywania barier komunikacyjnych, kształtowania nowych rodzajów więzi i tożsamości kulturowej, ideologii, wyłaniania nowych układów integracji politycznej i ekonomicznej. Globalizacja wyznacza kontekst dla istnienia i funkcjonowania tego obszaru integracji społecznej, który określa się mianem „ponowoczesnego”, „postnarodowego”. Globalizacja oznacza pojawianie się nowych, szerszych, nie tylko od lokalnych, regionalnych czy etnicznych, ale i narodowych typów więzi i tożsamości grupowej. Jednocześnie zacierają się w procesach globalizacji granice grup kulturowych, rasowych, etnicznych, narodowych. Wyłaniają się nowe przestrzenie i porządki kulturowe, ponadnarodowe, wielokulturowe, różnokulturowe formy pluralizmu, obejmujące połączone ze sobą w różnych konfiguracjach elementy kultur składowych. Takie typy integracji wyłaniają się przykładowo w przestrzeni amerykańskiej, europejskiej, latynoamerykańskiej, hinduskiej, ale także skandynawskiej czy karaibskiej. Wszystkie kultury na globie ziemskim żyją w jednej, zamkniętej, coraz bardziej „wspólnej”, kurczącej się prze-





strzeni. Dochodzi do „kompresji” nie tylko czasoprzestrzeni, ale także środowiska kulturowego, semantycznej, aksjologicznej i ideowej przestrzeni, w której przenikają się ze sobą i mieszają nie tylko wytwory kultury materialnej, wzory organizacji grupowej, języki, elementy tradycji etnicznej i narodowej, ale także obyczaje, elementy wierzeń religijnych i tożsamości kulturowej różnych grup społecznych (Giddens 2001; Robertson 1992; Sztompka 2002).

Procesy globalizacji posiadają dwojaki sens: ontologiczny i epistemologiczny. Sens ontologiczny sprowadza się do pytań o status i zakres realności tego, co określa się mianem globalizacji. Chodzi zwłaszcza o konsekwencje w zakresie przemian więzi i tożsamości kulturowej. Dalej, kontrowersje związane z pytaniami o ontologiczny sens zjawisk globalizacji, prowadzą do pytań o zakres odrębności i samoistości nowej czy stanowiącej tylko kontynuację dotychczasowych procesów narodotwórczych zglobalizowanej rzeczywistości społecznej.

Sens epistemologiczny odzwierciedla się w poszukiwaniu nowych paradygmatów, teorii i sposobów opisu oraz wyjaśniania następstw szybkich przemian gospodarczych, politycznych, komunikacyjnych, ideowych i kulturowych globalizacji. Pytania takie formułuje i poszukuje na nie odpowiedzi cała humanistyka, szczególnie nauki społeczne. Prób opisu i wyjaśnienia konsekwencji globalizacji dokonują jednakże także ludzie ich doświadczający, uczestnicy różnych grup kulturowych, w tym również lokalne, autochtoniczne, rodzime zbiorowości kulturowe. Zjawiska globalizacji obejmują cztery rodzaje podlegających modernizacji i transformacji zjawisk.

Po pierwsze, zachodzą one w sferze gospodarki, prowadzą do upowszechnienia produktów, wytworów ludzkiej działalności, zarówno materialnych, jak i duchowych. Standaryzują sposoby produkcji, obrotu oraz użytków czynionych z tych produktów. Wprowadzają rynkowy, konsumpcyjny porządek do systemu społecznego, konsolidując rynki finansowe, sieci handlowe. Ujednolicają gusty, umasawiają sposoby zaspakajania potrzeb, multiplikują nie tylko produkty w rodzaju napojów, samochodów, *fast foodów*, ale także zabawki, perfumy, ubrania, dzieła sztuki, filmy, utwory muzyczne, wiele innych. Globalizacja w sferze gospodarki zachodzi w błyskawicznym tempie, wyprzedając przejawy modernizacji w innych segmentach struktury społecznej.

Po drugie, są to zjawiska unifikacji politycznej, tworzenia międzykulturowych, różnokulturowych, pluralistycznych systemów politycznych, w rodzaju Unii Europejskiej, Ligi Państw Arabskich, Wspólnoty Niepodległych Państw czy Stanów Zjednoczonych Ameryki. Zjawiska unifikacji politycznej prowadzą powoli do osłabiania funkcji państw narodowych na rzecz ponadnarodowych organizacji politycznych, militarnych i układów administracji.

Po trzecie, są to zjawiska wzrostu zasięgu i znaczenia informatycznej, globalnej sieci komunikacyjnej. Świat staje się „globalną wioską”, słabną bariery językowe, rasowe, religijne, choć – w sposób paradoksalny – mimo, że gasną nacjonalizmy i słabną konflikty międzynarodowe, intensyfikują się antagonizmy międzycywilizacyjne i międzyreligijne. Społeczeństwo staje się coraz bardziej jednym, globalnym systemem wymiany informacji, wartości, elementów kultury (Postman 2006).

Po czwarte, są to zjawiska uniwersalizacji kulturowej, w tym języków, wartości, obyczajów, głównie jednak wytworów kultury materialnej i duchowej (Palczyński





2007). Procesy globalizacji w wymiarze uniwersalizacji kulturowej obejmują także towarzyszące im procesy przemian tożsamości. Do cech specyficznych i wyjątkowych, odróżniających złożone, heterogeniczne społeczeństwa wielokulturowe od homogenicznych, jednorodnych narodów–państw, zaliczyć należy różnorodne procesy wzajemnego przystosowania, akulturacji i asymilacji wywodzących się z różnych grup rasowych, etnicznych i religijnych ludzi.

Jednymi z głównych wymiarów i zarazem komponentów zróżnicowania kulturowego złożonych społeczeństw ponowoczesnych są pochodzenie i przynależność rasowa. Odrębność rasowa utrzymuje się w heterogenicznych społeczeństwach Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii czy Europy nie tylko w nielicznych, drugorzędnych wymiarach odrębności oraz tożsamości etnicznej, lecz przejawia się również w konfliktach i uprzedzeniach obejmujących największe, podstawowe grupy kulturowe. Stosunki pomiędzy rdzennymi mieszkańcami Stanów Zjednoczonych a białą większością zdominowane przez procesy integracji obywatelskiej i akulturacji językowej oraz religijnej, zachodzą wolniej w sferze osobowości i postaw. Podobnie jak w stosunkach międzyrasowych Indian z białymi obywatelami Stanów Zjednoczonych pojawiają się postawy etnofobii i uprzedzeń, tak w relacjach pomiędzy Afroamerykanami i białymi obecne są elementy konfliktu oraz dychotomii. Stosunki międzykulturowe pomiędzy ludnością islamską o tureckim rodowodzie a Niemcami w Republice Federalnej Niemiec mają charakter nie tylko integracji i asymilacji, ale także utrzymujących się trwałych dysproporcji położenia i dysonansu postaw. Ludność arabska we Francji i muzułmańska w Wielkiej Brytanii jest dalece zintegrowana społecznie i zasymilowana językowo, pozostaje jednak widoczną mniejszością nie tylko religijną, ale niejednokrotnie wyróżnianą w wymiarze rasowym.

Do najważniejszych zjawisk tworzących niepowtarzalne heterogeniczne mozaiki wielokulturowych społeczeństw obywatelskich w warunkach ponowoczesności, składające się z grup i ludzi o różnorodnym pochodzeniu rasowym, etnicznym, narodowym oraz religijnym, zaliczyć można unikalne, niepowtarzalne w homogenicznych kulturach narodowych procesy syntetyzacji, synkretyzacji, dyfuzji, hybrydyzacji, asymilacji i akulturacji, stanowiące efekt wielostronnych interakcji interpersonalnych oraz międzygrupowych. Do najważniejszych procesów, kształtujących charakter ponowoczesnych, złożonych społeczeństw wielokulturowych zaliczyć należy:

1. Nakładanie się na siebie i współwystępowanie różnych modeli pluralizmu kulturowego, od monizmu narodowego i etnicznego, poprzez monocentryzm bądź dwukulturowość (transkulturowość) hybrydą, po pluralizm mechaniczny i organiczny, dominujący w coraz większym stopniu w kształtowaniu obecnego systemu tożsamości Brazylijczyków, Australijczyków, obywateli Stanów Zjednoczonych i, w pewnej mierze, krajów członkowskich Unii Europejskiej. Mechanizmy te opatrzyć można mianem „transkulturowości”. Transkulturowość polega na wylanianiu się, w wyniku zachodzących licznych interakcji międzykulturowych (międzyrasowych, interetnicznych i międzywyznaniowych), szerszej od natury elementów składowych – amerykańskiej, europejskiej, arabskiej, latynoamerykańskiej czy zachodniej przestrzeni cywilizacyjnej.





W procesach uniwersalizacji kulturowej społeczeństw krajów zachodnich oraz utworzonych przez ich członków w następstwie procesów kolonizacji i imigracji odgrywały i nadal pełnią swoją rolę – ze zmiennym i nierównym natężeniem – mechanizmy wszystkich wyróżnionych modeli stosunków interkulturowych. Do najważniejszych mechanizmów należą, moim zdaniem, trzy wspomniane tutaj wpływy:

a. Mieszanie się ras i powstawania kategorii i zbiorowości transgranicznych, mieszanych rasowo i etnicznie, przykładowo – Mulatów, Metysów, Latinoamerykanów, Afroamerykanów, Skandynawów, czy – w najszerszej perspektywie – Amerykanów i Europejczyków.

b. Nakładanie się na siebie świadomości etnicznej i rasowej, przy zaniku i redukcji wymiaru rasowego do etnicznego, określonego faktem pochodzenia plemiennego, etnicznego bądź narodowego. Rezultatem tego procesu jest stosunkowo szybki zanik zjawisk rasizmu i dyskryminacji spowodowanej faktem odrębności rasowej. Zjawisko synkretyzmu rasowego redukuje w coraz większym stopniu antynomie rasowe na poziomie międzygrupowym poprzez rugowanie ze stosunków międzykulturowych ideologii rasistowskich, oraz na poziomie osobniczym, interpersonalnym przez wypieranie ze świadomości i tożsamości Amerykanów i Europejczyków postaw ksenofobicznych, prowadzących do dyskryminacji i uprzedzeń.

c. Współwystępowanie podwójnej, podzielanej, symetrycznej tożsamości etniczno-narodowej typu: polono-amerykańskiej, baskijsko-hispańskiej, niemiecko-europejskiej, indiobrazylijskiej, afrobrazylijskiej, walijsko-brytyjskiej. W rezultacie dochodzi do częstych wciąż przypadków dwujęzyczności i dwukulturowości na poziomie lokalnych skupisk etnicznych we Flandrii, na Kaszubach, w Alzacji, Katalonii czy w stanach Illinois i Nowy Jork. Dwukulturowość i podwójna podzielana tożsamość kulturowa utrzymują się nie tylko w wielkich aglomeracjach miejskich Londynu, Berlina, Paryża, Chicago, Nowego Jorku czy Los Angeles, ale także w lokalnych skupiskach regionalnych, przykładowo na Śląsku czy na Spiszu i Orawie.

2. Synkretyzm religijny, estetyczno-artystyczny oraz kulturowo-obyczajowy. W procesach uniwersalizacji kulturowej społeczeństw ponowoczesnych dochodzi do mieszania się i nakładania elementów, wierzeń religijnych, sztuki, motywów muzycznych, symboli rasowych, etnicznych i narodowych, a także innych elementów kulturowych, w rodzaju: tańców, potraw, stylów architektonicznych, wzorów dziedziczenia, stylów życia i wielu innych. Symbolami i elementami tego synkretyzmu stają się nie tylko składniki jadłospisu Amerykanów czy Europejczyków, bazujące na włoskiej pizzy, francuskim winie, niemieckim hamburgerze, szwajcarskim serze czy hiszpańskich oliwkach, ale absorbujące także góralski oscypek czy żydowską macę.

3. Polimorfizm grup etnicznych, rasowych oraz regionalnych autochtonicznych wspólnot kulturowych. Różnorodność form organizacji grupowej wynika z rasowego, etnicznego i religijnego wielokulturowego dziedzictwa





członków heterogenicznych społeczeństw ponowoczesnych. W cywilizacjach amerykańskiej i europejskiej uczestniczą ludzie wywodzący się z wielu różnorodnych grup kulturowych. Posługują się oni w większości jednym z głównych języków: angielskim, hiszpańskim i niemieckim, co sprawia, że zacierają się różnice etniczne i narodowe, a wzrasta poczucie „europejskości” i „amerykańskości”.

4. „Glokalizm” tożsamości etnicznej i narodowej. Jest to syndrom postaw i tożsamości stanowiący złożony, wielowymiarowy system tożsamości globalnej, z różnymi rodzajami identyfikacji węższej, lokalnej, regionalnej, w wersjach – przykładowo – reprezentowanych przez Retoromanów w Szwajcarii, Walijszyków w Wielkiej Brytanii, ale także Ślązaków w Niemczech czy imigrantów polskich w Irlandii. Globalna identyfikacja amerykańska i europejska zasadza się – w tych przypadkach, gdy staje się wyrazista – na różnych elementach wspólnego wszystkim odrębnym grupom lokalno-etnicznych, kulturowo-regionalnym oraz narodowym poczucia identyfikacji z nadrzędnym wobec nich obszarem wspólnych wartości cywilizacyjnych.

5. Rosnący udział złożonych, biwalencyjnych i poliwalencyjnych typów tożsamości kulturowej, będących komponentami szerszej identyfikacji z kulturą bądź cywilizacją europejską, amerykańską, muzułmańską czy hinduską. Typ polskiej czy niemieckiej tożsamości narodowej w coraz większym stopniu uzupełniany jest przez nie tyle alternatywne, co komplementarne rodzaje identyfikacji turecko-niemieckiej, śląsko-polsko-niemieckiej czy alzacko-niemieckiej. Podobnie rzecz ma się z rosnącym pluralizmem postaw i tożsamości kulturowych Brytyjczyków czy Amerykanów, przykładowo – polskiego bądź hinduskiego pochodzenia.

Główne mechanizmy procesów uniwersalizacji kulturowej w sytuacji pluralizmu i heterogenicznego charakteru społeczeństw wielokulturowych sprowadzają się do nakładania się trzech podstawowych rodzajów tożsamości kulturowej.

I. Szerokiej, globalnej, ponadnarodowej, transrasowej, interetnicznej, heterogenicznej, w rodzaju amerykańskiej, europejskiej, protestanckiej czy islamskiej. Proces integracji ponowoczesnych, wielokulturowych społeczeństw przebiega w przyspieszonym tempie, gdyż różnorodne pod względem pochodzenia rasowego oraz etnicznego, przemieszane ze sobą wspólnoty kulturowe poszukują szerszego, wspólnego dla wszystkich rodzaju identyfikacji. „Młode” w sensie jednorodności kulturowej społeczeństwa pluralistyczne, takie jak australijskie, brazylijskie lub kanadyjskie, są naturalnym i atrakcyjnym dla członków różnorodnych grup rasowych, etnicznych i wyznaniowych punktem odniesienia w kształtowaniu nie tylko więzi obywatelskiej, ale także językowej czy religijnej. Zwłaszcza synkretyczne, złożone, hybrydalne grupy kulturowe pilnie potrzebują dla legitymizacji swojej odrębności szerszej zasady integracji. I znajdują ją w nowym typie tożsamości postnarodowej. Uniwersalizacja tożsamości kulturowej nie wyrывa ich członków z ich macierzystego, węższego etnicznego i rasowego środowiska, nadaje jedynie ich grupowej identyfikacji bardziej uniwersalnego, akceptowanego przez wszystkich charakteru.





II. Homogenicznej, jednorodnej, monowalencyjnej tożsamości kulturowej typu narodowo-obywatelskiego, identyfikacji z grupą religijną lub językową. Jest to tożsamość węższa od europejskiej, amerykańskiej czy islamskiej, bazująca na tradycyjnych, etnicznych i narodowych komponentach odrębności kulturowej, w tym więzi terytorialnej, językowej i państwowej. W tym sensie „polskość”, „romskość” lub „niemieckość” stają się elementami składowymi europejskości, pozostając wciąż w dominującym stopniu i przeważającej mierze głównym rodzajem identyfikacji i orientacji postaw ludzkich na wartości. Jednocześnie „polskość” czy „niemieckość”, jako ekwiwalenty pojęciowe dla tożsamości i kultur narodowych, ulegają interterytorializacji i przybierają w znacznej części postać komponentów szerszej, europejskiej, zachodniej cywilizacji. W Niemczech mieszka obecnie ponad dwa miliony obywateli wywodzących się z Polski, posiadających w części lub całości polskie pochodzenie i obywatelstwo, z krzyżującymi się, biwalencyjnymi i poliwalencyjnymi rodzajami tożsamości, których prawomocnie można zaliczyć zarówno do „macierzy polskości”, jak i „niemieckości”.

III. Wąskiej, ekskluzywnej, partykularnej. Ten wymiar identyfikacji kulturowej zawiera się w różnorodności regionalnych i lokalnych wspólnot rasowych i etnicznych. Obok szerszych rodzajów mieszanych kategorii rasowych w rodzaju Mulatów lub Metysów występują lokalne skupiska plemienne Indian w Stanach Zjednoczonych czy Kanadzie, odrębne religijnie i rasowo grupy Afroamerykanów, Latynoamerykanów, a także etnicznych wspólnot polskiego, ukraińskiego, włoskiego czy japońskiego pochodzenia. Do tej przestrzeni zaliczyć można stosunkowo liczne mniejszości autochtoniczne, ludy rodzime, plemienne wspólnoty lokalne, jak i etniczne o imigracyjnym rodowodzie.

Tożsamości te nakładają się i krzyżują ze sobą w toku złożonych procesów asymilacji, hybrydyzacji rasowej, synkretyzacji religijnej i amalgamacji etnicznej, prowadząc do utrwalania się ponowoczesnych społeczeństw wielokulturowych. Wielokulturowość ta obejmuje w różnych konfiguracjach warianty wszystkich podstawowych modeli teoretycznych pluralizmu. Heterogeniczne społeczeństwa wielokulturowe pozostają zintegrowane terytorialnie, prawnie i społecznie. Wyłączają obszary wspólnoty kulturowej opierającej się nie tylko na fakcie urodzenia i socjalizacji w pewnej przestrzeni obywatelskiej, ale także podzielenia wartości, języka, obyczajów, stylów życia i innych elementów dziedzictwa ponadrasowego, międzyetnicznego, transkulturowego, ponowoczesnego.

Rozwijające się nowe tożsamości: amerykańska, arabska czy europejska, stanowią zarazem sumę, jak i iloczyn kultur składowych, od najprostszych, lokalnych grup autochtonicznych, poprzez terytorialne wspólnoty i eksterytorialne zbiorowości etniczne o postkolonialnym i imigracyjnym rodowodzie, ukształtowanych w pełni, homogenicznych narodów, złożone, heterogeniczne, bardziej uniwersalne obszary więzi synkretycznej – brytyjskiej, skandynawskiej, afroamerykańskiej, latynoamerykańskiej, po tożsamość europejską, amerykańską, arabską czy postsowiecką.

Oryginalne konfiguracje kultur składowych stanowią następstwo kombinacji różnych czynników i procesów politycznych, społecznych i kulturowych, w tym religij-





nych, językowych czy terytorialnych. Złożone, heterogeniczne kulturowo społeczeństwa ponowoczesne odznaczają się wspólnymi cechami.

Po pierwsze, społeczeństwa wielokulturowe, pomimo wewnętrznych podziałów rasowych, etnicznych i religijnych, występowania różnorodnych typów tożsamości, od lokalnej, autochtonicznej, po uniwersalną, cywilizacyjną, są wewnętrznie spójne, politycznie, terytorialnie i społecznie zintegrowane, kulturowo zasymilowane, rasowo i etnicznie przemieszane, religijnie tolerancyjne. Spójność społeczeństw heterogenicznych nie jest tożsama z jednorodnością. Przeciwnie, spójność ta polega na krzyżowaniu się ze sobą kilku, współwystępowaniu nawet rozbieżnych zasad hierarchizacji i strukturalizacji ich członków. Rasa pozostaje na poziomie społeczeństwa globalnego czynnikiem nadal różnicującym, w zasadzie jednak słabnącym. Zakres amalgamacji rasowej w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii czy Brazylii sprawia, że dominującą kategorią staje się interrasowa ludność mieszana, przy wciąż jednak występującym lokalnie nierównym wartościowaniu poszczególnych komponentów własnej tożsamości. Istniejące w społeczeństwach wielokulturowych uprzedzenia i przejawy dyskryminacji rasowej są jednak zjawiskiem nadal występującym w stosunkach interpersonalnych, stanowiąc raczej przejaw nierówności społecznych, klasowo-warstwowych. Ideologie nierówności rasowej – o ile się pojawiają – głoszone są co najwyżej przez wąskie środowiska społeczne, złożone z ludzi o wyrazistej odrębności i jednorodnej tożsamości kulturowej. Pomimo dużych, przybierających postać dychotomii na skalach zamożności, prestiżu czy władzy dysproporcji położenia Amerykanów, Europejczyków czy Brazylijczyków, w społeczeństwach tych nie występują stałe, strukturalne napięcia rasowe prowadzące do antagonizmów i konfliktów. W społeczeństwach wielokulturowych występują, niekiedy nawet liczne, niezadowolone ze swego położenia mniejszości, ale przybierają one coraz wyraźniej charakter klasowo-warstwowy, socjalny, a w mniejszym stopniu kulturowy, rasowy czy etniczny. Mniejszości te, zwłaszcza religijne czy rasowe, nie burzą podstawowej zasady pluralizmu, polegającej na akceptacji przez większość członków społeczeństw wielokulturowych praw do swej odrębności kulturowej. Odrębność ta bazuje w dużej mierze na typach tożsamości mieszanej, łącznikowej, synkretycznej, złożonej etnicznie, rasowo, często także językowo. Pluralistyczne społeczeństwa ponowoczesne prowadzą politykę wielokulturowości opartą na programach i ideologiach integracji, akulturacji i asymilacji osobowościowej, wspierając także dążenia lokalnych wspólnot do podtrzymywania ich odrębności językowej, religijnej, etnicznej czy rasowej.

2. Społeczeństwa ponowoczesne są wielokulturowe, obejmują wiele tożsamości o odrębnych, jednorodnych i mieszanych charakterystykach rasowych, etnicznych i religijnych. Różnorodne rodzaje tożsamości kulturowych utrzymywane i rozwijane są bez żadnych politycznych czy prawnych barier, napotykać co najwyżej na przeszkody o charakterze społeczno-ekonomicznym. Członkowie różnorodnych grup kulturowych mają nierównomierny dostęp do wykształcenia, w nierównym stopniu uczestniczą w podziale dochodów i władzy, ale nienaruszona zostaje zasada swobodnego rozwoju każdej grupy rasowej, etnicznej





i religijnej. W pluralistycznych społeczeństwach istnieje równość kulturowa grup oraz jednostek, wyrażająca się w fakcie utrzymywania różnorodnych wspólnot i rodzajów tożsamości ich członków, posiadających pełne prawa do własnej odrębności, należących jednak do szerszej, heterogenicznej „macierzy” cywilizacyjnej. Równość i spójność społeczna, uniwersalizująca się więź cywilizacyjna, nie stoją w sprzeczności z różnorodnością kulturową.

3. Wielość tożsamości kulturowych w obrębie społeczeństw pluralistycznych wyraża się w wielokulturowej mozaice rasowej, etnicznej i religijnej. Pluralizm kulturowy oznacza istnienie różnorodnych tradycji, stylów życia oraz historycznych tradycji grup ludzkich. Wielokulturowość ta rozwija się w trzech wymiarach:

A. Stratyfikacji kulturowej. W płaszczyźnie rasowej, etnicznej lub religijnej oznacza nierówność położenia na skalach bogactwa, wykształcenia, władzy i prestiżu. Nierówności te nie są jednak powszechne ani dominujące, przybierając postać regionalnej, klasowo-warstwowej gradacji pomiędzy ludnością odmienną rasowo w rejonach ich miejsc koncentracji przestrzennej. Skrajne, przeciwległe strony skali zajmują najbiedniejsi i najzamożniejsi, lecz dychozomia ta nie nakłada się w całości na kryterium podziałów rasowych, religijnych czy etnicznych. Stratyfikacja etniczna zastępuje dychozomię lub gradację rasową bądź religijną, jak to się dzieje w przypadku ludności arabskiej we Francji, imigrantów tureckich w Niemczech lub meksykańskich w Stanach Zjednoczonych, stając się elementem pozytywnej dwukulturowości, dwujęzyczności, a nie negatywnej dyskryminacji i nierówności. Pluralizm religijny oznacza brak wyraźnej korelacji struktury etnicznej czy rasowej z podziałem na grupy wyznaniowe, chociaż niewątpliwie zależność taka ma miejsce, zwłaszcza w stosunkach pomiędzy odrębnymi rasowo muzułmanami i chrześcijanami. W tych szczególnych rodzajach relacji, w których nakładają się na siebie kryteria odrębności rasowej, religijnej i etnicznej, przybierają one postać trwałych, artykułowanych także ideologicznie relacji dychozomicznych. Przykładem takich stosunków w społeczeństwach pluralistycznych jest konflikt pomiędzy reprezentantami „czarnego islamu” i radykalnymi przedstawicielami „białych konserwatywnych” środowisk chrześcijańskich w Stanach Zjednoczonych, czy też ludnością arabską a mieszkańcami przedmieść paryskich we Francji.

B. Regionalizacji kulturowej. Regionalizacja występuje w perspektywie społeczeństwa globalnego, w podziałach pomiędzy, przykładowo, „białym” Południem i „czarną” Północą w Brazylii czy na odwrót, „białą” Północą a „czarnym” Południem w Stanach Zjednoczonych, w makroregionalnych i regionalnych rejonach dominacji kultur hiszpańskojęzycznej w południowej Kalifornii, Nowym Meksyku czy Arizonie, odrębności *gaucho* w południowej Brazylii czy *caboclo* w północno-wschodnim regionie tego kraju, jak i w lokalnej, etnicznej, religijnej i rasowej mikroskali, w sektach religijnych, wspólnotach etnicznych w koloniach wiejskich w interiorze brazylijskim czy wielkomiejskim pejzażu kulturowym Nowego Jorku, Londynu, Amsterdamu czy





Berlina, gettach etnicznych Paryża, Los Angeles, jak i *favelach* Rio de Janeiro, zasiedlanych przez ludność indiańską oraz afrobrazylijską o złożonych charakterystykach rasowych i etnicznych, w tym plemiennych. Zjawiska regionalizacji kulturowej wynikają z długiej tradycji historycznej, z odmiennych dróg kształtowania się składu etnicznego, rasowego, religijnego ludności w poszczególnych układach terytorialnych i segmentach struktury społecznej. Regionalizacja kulturowa dzieli Europę nie tylko na państwa narodowe, ale także na prywatne „ojczyzny” Basków, Flamandów, Retoromanów, Łemków, Romów czy Kaszubów. Zjawiska regionalizacji są kategorią uniwersalną i powszechną w procesach budowy społeczeństw pluralistycznych. Znamienna jest rola, na przykład, Śląska czy Alzacji jako międzykulturowych, w tym międzynarodowych, międzyreligijnych i interetnicznych przestrzeni integracji ludzi wyposażonych w różne rodzaje tożsamości etnicznej, narodowej i ponadnarodowej w budowaniu nowej tożsamości europejskiej. Taką samą rolę odgrywały w procesach budowy amerykańskiej tożsamości kulturowej regiony pogranicza kulturowego protestancko-katolickiego, chrześcijańsko-żydowskiego, języka angielskiego i hiszpańskiego, rasowego pomiędzy białymi i Murzynami, bądź kresów „Dzkiego Zachodu”.

C. Zróżnicowaniu przestrzeni i składowych społeczności kulturowych. Różne rodzaje węższych od amerykańskiej, europejskiej, chrześcijańskiej, islamskiej, hinduskiej bądź latynoamerykańskiej tożsamości cywilizacyjnej lokują się poza i ponad granicami przestrzennymi grup autochtonicznych, regionalnych i narodowych. Występowanie kategorii mieszanych rasowo Mulatów i Metysów oraz ludzi wywodzących się z innych związków międzyrasowych jest zjawiskiem rozpowszechnionym w nierównomiernym stopniu we wszystkich społeczeństwach pluralistycznych, podobnie jak różne formy synkretyzmu religijnego i etnicznego, współtowarzyszące rozmaitym postaciom dwujęzyczności i podwójnej lub wielokrotnej tożsamości kulturowej.

Termin „ponowoczesnego społeczeństwa wielokulturowego” mieści w sobie zarówno pojęcie kultury, jak i państwa, zarówno plemienia, grupy etnicznej, jak i cywilizacji, zarówno regionu autochtonicznego, jak i wspólnoty eksterytorialnej o imigracyjnym rodowodzie, zarówno mieszanej rasowo kategorii czy zbiorowości, jak i jednorodnej rasowo wspólnoty, religii, grupy wyznaniowej, kultu bądź sekty, ale także, a może zwłaszcza, różnorodnych rodzajów tożsamości kulturowej jednostek. Społeczeństwa ponowoczesne tworzą nową kategorię pluralistycznych wspólnot kulturowych, które bardzo skutecznie łączą ze sobą zasady integracji oraz jedności narodowej z heterogenicznością więzi pomiędzy różnorodnymi społecznościami rasowymi, etnicznymi i wyznaniowymi.

Asymilację, a zwłaszcza zjawiska akulturacji, wyznaczają najważniejsze mechanizmy oraz fazy przekształceń tożsamości kulturowej w procesach globalizacji. Stosownie do faz zaawansowania asymilacji, wyróżniam w procesach uniwersalizacji tożsamości kulturowej trzy główne typy identyfikacji narodowej lub postnarodowej ponowoczesnych społeczeństw pluralistycznych, takich jak, przykładowo, brytyjskie, latynoamerykańskie, karaibskie, europejskie, amerykańskie, australijskie czy zachodnie.





A. Tożsamość kulturowa macierzystej grupy rasowej, etnicznej bądź narodowej, która występuje w wielu różnych wariantach. Do najważniejszych odmian tej tożsamości zaliczam:

A1. Identyfikację plemienną, rodowo-szczepową typu wspólnotowego, będącą pochodną realnych związków wspólnotowych opartych na fakcie pokrewieństwa. Tożsamość tego typu reprezentują Aborygeni w Australii, Kalderasze czy Bergitka Roma w Polsce, Indianie Hopi i Zuni w Stanach Zjednoczonych, Inuici oraz Czukcze w Rosji, Murzyni Joruba w Nigerii.

Tożsamość prenarodowa, bliższa plemiennej jest zjawiskiem coraz radszym w strukturze społeczeństw wielokulturowych. Niemniej nadal występuje, charakteryzując niezwykle pod względem odrębności językowej, religijnej, obyczajowej elementy składowe struktur pluralistycznych. Grupy takie oraz ich członkowie nabywają i utrwalają status mniejszości kulturowej, lokując się niekiedy na pozycjach dyskryminowanej negatywnie bądź pozytywnie (jak Maorysi w Nowej Zelandii lub Indianie Navahoo w Stanach Zjednoczonych) zbiorowości kulturowej. Są to grupy i ludzie o tożsamości „reliktowej” w globalizujących się społeczeństwach, traktowane jako kultury wzbogacające, zwiększające różnorodność oraz stopień złożoności społeczeństw obywatelskich. Coraz wyraziściej akceptowane i pożądane jako egzotyczne, podnoszące także poziom atrakcyjności kulturowej złożonych strukturalnych układów społecznych w rodzaju brytyjskiego, amerykańskiego, europejskiego czy zachodniego. Grupy tego typu stanowią wskaźnik, „papierek lakmusowy” tolerancji, akceptacji odrębności, demokratycznych procedur ochrony praw jednostek i grup do zachowania ich dziedzictwa kulturowego.

A2. Tożsamość regionalno-lokalną typu etnicznego, bliższą identyfikacji z ojczyzną prywatną niż ideologiczną. Tego rodzaju tożsamość reprezentują, przykładowo, hiszpańskojęzyczni *Texaleiros*, górale podhalańscy, Ślązacy na pograniczu polsko-niemieckim, Prowansalczyki we Francji i Katalończycy w Hiszpanii. Jest to typ tożsamości prenarodowej bliższej etnicznej identyfikacji z regionem kulturowym, z dziedzictwem lokalnym, pozbawionej więzi państwowej. Członkowie takich grup kulturowych są obywatelami szerszych społeczeństw politycznych, dzieląc terytorium z członkami innych grup. Jest to w pewnym sensie sytuacja charakteryzująca także status francuskojęzycznych mieszkańców Quebecu w Kanadzie czy tureckich Kurdów. Tożsamość cechująca Kaszubów w Polsce czy Bawarczyków w Niemczech jest składnikiem szerszego układu integracyjnego, którym jest społeczeństwo niemieckiej kultury narodowej.

A3. Tożsamość kulturową typu ideologicznego, pełną, globalną identyfikację rasowo-etniczną bądź narodową. Jest to, równie jak poprzedni, złożony typ tożsamości kulturowej, cechujący na przykład Polaków i Francuzów, ale także Latynoamerykanów czy Afroamerykanów. Ten rodzaj tożsamości budują w wymiarze ponadplemiennym Indianie północnoamerykańscy w postaci pejotyizmu i identyfikacji panindiańskiej.

Ten sam rodzaj postaw, wartości i tożsamości reprezentują Brazylijczycy





i Amerykanie, w zdecydowanej większości jednorodni językowo, wyposażeni w silną identyfikację państwowo-obywatelską.

B. Tożsamość kulturowa typu etnicznego, właściwa dla grupy o rodowodzie kolonialnym i imigracyjnym. Jest to typ przejściowy tożsamości ludzi posiadających jakiś rodzaj solidarności rasowo-etnicznej, od identyfikacji z macierzystą grupą kulturową, do nowej, brytyjskiej, europejskiej czy, przykładowo, amerykańskiej, przybierający różnorodne postacie. Cechuje ona imigrantów, uciekinierów, wygnańców, ludzi zmieniających dobrowolnie bądź pod przymusem kraj zamieszkania, opuszczających terytorium uważane za ojczyznę i sytuujących się w odmiennym kulturowo społeczeństwie. Może to być tożsamość oparta na dysonansie postaw i wartości, podzielona i konfliktowa, bądź symetryczna, afirmująca i akceptująca podwójny układ odniesienia ideologicznego i kulturowego, wyznaczony przez konteksty przynależności do kultury kraju pochodzenia oraz społeczeństwa przyjmującego. Utrzymywanie się tożsamości etnicznej oznacza istnienie dominującego związku z własną grupą kulturową, wspólnotą plemienną, lokalnym skupiskiem złożonym z odrębnych językowo potomków imigrantów, przy określonym stosunku poznawczym, emocjonalnym i ideologicznym wobec własnego dziedzictwa kulturowego, jak i nowych, postimigracyjnych standardów kulturowo-obywatelskich.

Tożsamość ta może przyjmować formy wspólnotowo-plemiennej odrębności lokalnych skupisk indiańskich, aborygeńskich, romskich czy afroamerykańskich, może także przybierać klasyczny kształt odrębności kulturowej grup etnicznych i narodowych o imigracyjnym rodowodzie. Procesom akulturacji i asymilacji poddawane są nie tylko skolonizowane, zdominowane ludy autochtoniczne, rodzime, pierwotne, osiadłe na macierzystym terytorium przed przybyciem asymilującej ich większości kulturowej, najczęściej europejskiej, ale także grupy przesiedlanych przymusowo mieszkańców Afryki, deportowanych z Rosji mniejszości narodowych, wyganianych z Europy wspólnot religijnych. Tożsamość tego typu mają migranci. Cechuje ona wszystkich, bez względu na macierzystą przynależność rasową, etniczną lub narodową, dokonujących trwałego lub nawet przejściowego transferu przestrzennego. Tożsamość kulturowa migrujących poddawana jest złożonym, co najmniej dwukulturowym oddziaływaniom i zmienia swój charakter oraz treść zależnie od długości pobytu na emigracji, od przynależności generacyjnej, stopnia wykształcenia, zamożności, płci, wieku, ale także w związku z wyznawaną religią, głoszoną ideologią czy przynależnością obywatelską. Przybiera ona najczęściej kształt tożsamości hybrydalnej, świadomości właściwej dla fazy „transferu” kulturowego, trwającego niejednokrotnie dłużej niż przez przeciąg trzech pokoleń. Tożsamość etniczna i właściwe dla niej postawy mają w wielu przypadkach charakter unikatowy, hybrydalny. Lokują członków konkretnej grupy kulturowej pomiędzy kulturą typu „A” i „C”, w połowie drogi pomiędzy „wykorzeniem”, wyzbyciem się macierzystej tożsamości kulturowej a „zakorzeniem” w nowej, bardziej na ogół uniwersalnej kulturze.

C. Zuniwersalizowaną tożsamość kulturową (narodową, cywilizacyjną), przy utrzymywaniu się elementów macierzystej bądź/i etnicznej tożsamości grupowej i indywidualnej. Typ „C” tożsamości oznacza znaczne zaawan-





sowanie bądź też zakończenie procesu asymilacji. Jest to tożsamość synkretyczna, syntetyczna, obejmująca elementy dziedzictwa co najmniej dwóch składowych kultur, macierzystej i nabytej. Ten rodzaj identyfikacji cechuje większość Kanadyjczyków, Amerykanów w USA, Brazylijczyków bądź Australijczyków (Smolicz 1999). Procesy asymilacji zachodzą nie tylko pomiędzy grupami etnicznymi i narodowymi, ale także rasowymi, czego następstwem jest, przykładowo, zjawisko *metysażu* w Meksyku, Chile czy Paragwaju.

Trzy główne typy tożsamości członków utrzymujących odrębność kulturową zbiorowości etnicznych w społeczeństwach wielokulturowych funkcjonują równolegle ze sobą, przy czym dominującym rodzajem identyfikacji staje się w miarę upływu czasu typ „C”.

Wielokulturowość i jej uporządkowane strukturalnie formy pluralizmu kulturowego obejmują zarówno wymiar grupowy, jak i jednostkowy. Na poziomie interpersonalnym w kontekście wielokulturowości pojawiają się specyficzne dla różnorodnych modeli pluralizmu typy tożsamości kulturowej jednostek, ich postaw i osobowości. Uczestniczące w międzykulturowych stosunkach jednostki podlegają wpływom religijnym, ideologicznym i doktrynalnym, stanowiącym wypadkową konfiguracji grupowej przynależności. W wyniku krzyżowania się różnorodnych wpływów religijnych, rasowych, etnicznych, narodowych rodzą się różnorodne, dostosowane do realnych modeli pluralizmu kulturowego typy tożsamości oraz postaw.

Grupy kulturowe i ich członkowie sytuują się w kontekście wielokulturowości w wyniku kontaktu kulturowego, jednokrotnego, sporadycznego, częstego lub stałego. Kontakt kulturowy jest mniej lub bardziej uporządkowanym procesem wzajemnych zachowań, nastawień, postaw i oddziaływań. Kontakt nie jest stanem, lecz procesem, w którym jednostki stykają się z innymi kulturami i ich reprezentantami w ciągu wielu pokoleń, w określonym przez ideologię, normy grupowe, wartości, zobiektywizowane w formie instytucji religijnych, politycznych, gospodarczych i innych ciągach interakcji.

Ludzie w zdecydowanej większości rodzą się, wychowują, nabywają, przyswajają kulturę w jednorodnym środowisku społecznym, w rodzimej, uznawanej za „własną” grupie kulturowej. Niewielki, choć rosnący w procesach globalizacji odsetek ludzi sytuuje się od urodzenia w dwóch lub większej ilości grup kulturowych. Jest to efekt amalgamacji, podwójnego lub wielokrotnego pochodzenia etnicznego bądź/i rasowego, albo ulokowania w następstwie migracji, aneksji, podboju lub kolonizacji w złożonym kulturowo środowisku społecznym. Sytuacja wielokulturowości, czyli mieszanego etnicznie, rasowo, religijnie i językowo środowiska społecznego narzuca inne typy tożsamości i reakcje na brak jednorodności kulturowej. Jednostki poddawane są licznym, niejednokrotnie sprzecznym, prowadzącym do dysonansu postaw oddziaływaniom ze strony odmiennych norm kulturowych. Zmuszone są, przy braku osobistej akceptacji lub zgodzie na te oddziaływania, do funkcjonowania w świecie wielokrotnych tożsamości, wartości, rodzajów więzi społecznej. Poddawane nieustannej presji wielokulturowego środowiska, podlegają swoistemu „treningowi” świadomości oraz osobowości. Polega on na przystosowaniu się do wymogów złożonego kulturowo, niejednoznacznego, płynnego, mieszanego środowiska społecznego.





W sytuacji takiej znajdują się członkowie mieszanych etnicznie bądź/i rasowo, często także religijnie i językowo rodzin i wspólnot lokalnych. O ile sytuacja dwukulturowości lub wielokulturowości jest w środowisku rodzinnym czymś „naturalnym” i zrozumiałym dla dzieci, socjalizowanych w przestrzeni wartości i norm wyznaczonej przez kultury rodziców, o tyle pogodzenie, zintegrowanie w jednej osobowości, rodzinie, wspólnocie lokalnej odmiennych kultur rodzi wiele napięć, barier i oporów.

Podleganie wpływom ze strony więcej niż jednej kultury jest dzisiaj zjawiskiem zwyczajnym, dotyczącym każdego człowieka. Inne, znacznie słabsze są jednak wpływy płynące z zewnątrz, z przestrzeni aksjonormatywnej i semantycznej uważanej za „obcą”, zupełnie zaś inne, bardziej istotne i dramatyczne mieszane kulturowo naciski „z wewnątrz” grupy wspólnotowej. Mieszane kulturowo środowiska społeczne posiadają różną moc oddziaływania na jednostki. Społeczeństwo globalne, wyznaczające jeden kraniec skali tych oddziaływań, lokuje wszystkich niemal bez wyjątku ludzi w sytuacji ulegania wpływom wielu różnych kultur, z których jedna jednak jest definiowana jako macierzysta. Na drugim krańcu mieszczą się małe wspólnoty kulturowe, typu rodzina, wspólnota religijna, etniczna, lokalno-sąsiedzka, których uczestnicy rekrutują się z różnych grup rasowych i etnicznych.

Takim samym co jednostki urodzone i podlegające socjalizacji oraz funkcjonujące w mieszanych kulturowo środowiskach wpływom poddawani są we współczesnych środowiskach imigranci. Transfer z jednej grupy kulturowej do drugiej, z jednego homogenicznego, znanego środowiska kulturowego do innego, zazwyczaj wielokulturowego, złożonego etnicznie i rasowo, wymaga procesów przystosowania się nie tylko do nowych zewnętrznych wymogów społecznych, ale także reorientacji własnego systemu postaw oraz przemian osobowości. Zmiany te odbywają się w długim procesie integracji, akomodacji, amalgamacji i asymilacji. Bywają hamowane oraz odraczane przez nastawienia ksenofobiczne, separacyjne, zachowania i postawy alienacyjne, prowadzące do izolacji kulturowej oraz marginalizacji.

Konsekwencją podwójnego lub wielokrotnego uczestnictwa i oddziaływania kulturowego są różne rodzaje orientacji oraz sposoby osobowościowej reakcji, od pozytywnych, afirmujących kontekst wielokulturowości, po negatywne, odrzucające go. Przebieg procesów dostosowania postaw i osobowości jednostek do sytuacji wielokulturowości zależy od wielu czynników społecznych i psychicznych, w tym od rodzaju ideologii grupy, jej wielkości, poziomu rozwoju technologicznego, stopnia zamieszalności, historycznej ciągłości, systemu organizacji politycznej i gospodarczej, jak i od umiejętności, temperamentu, wykształcenia, wieku, nastawienia jednostek. Przy całej złożoności tych oddziaływań istnieją dominujące wzory przemian tożsamości i osobowości ludzi poddanych wielokulturowym wpływom.

I. Wzór kształtowania postaw i osobowości etnocentrycznych i zarazem egocentrycznych, typu monocentrycznego, jednorodnego. W tym modelu kształtowania tożsamości występują orientacje konserwatywna i innowacyjna. Konserwatywny typ postaw prowadzi do kultywowania tradycji jednej z grup kulturowych lub budowy nowego rodzaju tożsamości, stanowiącej syntezę elementów tożsamości składowych. Przy przyjęciu takiej orientacji w stosunku do sytu-





acji wielokulturowości osobista strategia jednostki może polegać albo na przyspieszonym procesie kształtowania tożsamości uniwersalnej, zawierającej węższe typy tożsamości rasowej, etnicznej i językowej, albo na zamykaniu się w granicach jednej kultury, trwaniu przy monocentrycznej tożsamości kulturowej. Strategia „asymilacyjna” opiera się na chęci porzucenia macierzystej, „wyściowej” tożsamości grupowej i przyjęciu tożsamości dominującej w społeczeństwie przyjmującym. Godzenie wartości irlandzkich i polskich w tożsamości jednostki urodzonej ze związku imigrantów z Irlandii i Polski może doprowadzić do przyjęcia w kontekście amerykańskiej lub europeizacji najszerszej z możliwych (jeżeli nie kosmopolitycznego) tożsamości kulturowej. Pewna część obywateli Stanów Zjednoczonych i Kanady, wywodząca się z mieszanych rasowo i etnicznie rodzin, przyjmuje postawy „czysto” amerykańskie czy kanadyjskie, redukując swoją tożsamość do jednorodnej. Asymilacja prowadzi do przyjęcia nowej tożsamości, wraz z językiem i wartościami, obejmującej elementy kultur składowych. Amerykanie pochodzący z mieszanych związków etnicznych i rasowych łatwiej odwołują się do swej „amerykańskości” niż etniczności lub rasowej przynależności. Przy zamkniętej konserwatywnej postawie, tożsamość jednostki sytuuje ją w społeczeństwie wielokulturowym jako „etnika”: Indianina, Polaka, Murzyna lub górala, natomiast przy otwartej, innowacyjno-oportunistycznej postawie, tożsamość takiej jednostki może się przekształcić w identyfikację w rodzaju „jedynie Amerykanin”, pozbawioną jakichkolwiek identyfikatorów etnicznych bądź/i rasowych. Rodzi się w ten sposób typ monowalencyjnej konserwatywnej bądź pluralistycznej tożsamości kulturowej.

II. Wzór budowy tożsamości jednorodnych, etnocentrycznych typu syntetycznego. W wyniku działania tej strategii budowy tożsamości wielorasowej powstaje synkretyczna lub hybrydalna forma identyfikacji kulturowej. Hybrydalność postaw i tożsamości jest pewnym wariantem synkretyzmu kulturowego. Tożsamość synkretyczna rodzi się w wyniku łączenia w osobowości jednostki wpływów dwóch co najmniej systemów kulturowych (religijnych, etnicznych, rasowych, językowych). Synkretyzm jest pewną formą oportunizmu, czyli takiego wzoru kształtowania postaw i osobowości w procesie asymilacji, który polega na przejmowaniu i łączeniu przypadkowych często, ale funkcjonalnych dla pozycji jednostki w nowym społeczeństwie elementów kultur. Jednostki o takim typie tożsamości przede wszystkim próbują dostosować się nie do wzorów dominujących w nowej kulturze, lecz do własnych potrzeb i wygody. Przy przyjęciu synkretycznej formy tożsamości jest im łatwiej funkcjonować w środowisku lokalnym, tworząc oryginalne, niespotykane wcześniej i nigdzie indziej środowiska kulturowe. Jest to tożsamość wyróżniająca ludzi o mieszanym pochodzeniu rasowym i etnicznym, rozpowszechniona wśród Afrobrazylijczyków, Amerykanów o meksykańskim (*Chicanos*) lub polskim (tożsamość polonijna) pochodzeniu narodowym. Osoby o takim typie tożsamości lokują się albo „pomiędzy”, albo „poza” kulturami macierzystą i społeczeństwa przyjmującego, znajdując się na dłużej lub krócej w „połowie” drogi „do nikąd”. Ludzi takich dzieli znaczny dystans kulturowy od kultury grupy rodzimej (meksykańskiej), a zarazem do kultury amerykańskiej. Członkowie meksy-





kańskiej grupy etnicznej w Stanach Zjednoczonych wykazują, zdaniem Anny Kaganiec, „różne stopnie akulturacji i asymilacji ze społeczeństwem amerykańskim – od «jeszcze prawie Meksykańów» do już «prawie Amerykanów». [...] Można jedynie bardzo ogólnie stwierdzić, że na przykład w ramach «tożsamości etnicznej imigranckiej» istnieje kilka stadiów pośrednich między tożsamością narodową meksykańską a amerykańską – z pełną dwukulturowością i dwujęzycznością jako idealną postacią tożsamości przejściowej” (Kaganiec 2005: 282). Cała gama różnego rodzaju postaw i tożsamości kryje się pomiędzy „prawie” a „już”, między meksykańską a amerykańską tożsamością kulturową. W tożsamości i postawach ludzi o synkretycznej, nie do końca zintegrowanej osobowości wysuwają się na plan pierwszy niezwykle zbitki, syndromy łączonych elementów kultury, w tym języka, religii, obyczajów, dwóch lub większej ilości kultur. Język środowisk polonijnych generuje nowe formy językowe, które nie należą ani do kanonu języka angielskiego, ani polskiego. W ten sam sposób wyłaniają się i utrwalają czasem na przeciąg życia kilku nawet pokoleń niezwykle formy religijności synkretycznej, w rodzaju *macumba*, *umbanda*, *sanatoria* czy *pejotyzm*. Są to typy tożsamości charakteryzujące ludzi o biwalencyjnej tożsamości kulturowej.

III. Wzór uniwersalizacji, integracji tożsamości typu pluralistycznego, ludzi otwartych na wielokulturowość i odmienność, konstruujących postawy w rodzaju zintegrowanego lub zuniwersalizowanego pluralisty. Jednostki o tym typie tożsamości i orientacji wielokulturowej są najczęściej oportunistami, ulegającymi dominującym prawom procesów asymilacji. O ile do utrzymania jednorodnej, monowalencyjnej tożsamości plemiennej czy narodowej potrzeba dużo samozaparcia oraz motywacji egocentrycznej, o tyle budowa pluralistycznych typów tożsamości jest procesem dominującym i postrzeganym jako naturalna odpowiedź na wymogi grupowej różnorodności. Przekształcenie się imigranta i jego dzieci w Amerykanów wydaje się prostsze i naturalniejsze niż trwanie przy macierzystej tożsamości kulturowej Irokeza, Wietnamczyka czy Murzyna. Łatwiej ukształtować wielokulturową tożsamość typu Afroamerykanina i Latynoamerykanina czy Amerykanina polskiego pochodzenia niż Polaka czy Meksykanina w Stanach Zjednoczonych. Typ tożsamości syntetycznej, pluralistycznej, występuje w wersjach zintegrowanej i zdeintegrowanej. Zdeintegrowana oznacza „niedopasowanie” elementów poszczególnych kultur w tożsamości Amerykanina, prowadzące do konfliktu postaw i wartości. Jest to jednak zjawisko zazwyczaj przejściowe, towarzyszące pierwszemu i drugiemu pokoleniu imigrantów, przejawiające się w autodeprecjacji, samonienawiści, zjawiskach szoku kulturowego, społecznego niedostosowania. Wśród osób o takim typie tożsamości pojawiają się *outsiderzy*, psychodewianci, ludzie o nietypowych osobowościach, kontestatorzy, zdeklasowani arystokraci, członkowie włoskiej *cosa nostra* i japońskiej *yacuzy* w Nowym Jorku, zmuszani do dokonywania wyboru pomiędzy tym, co „macierzyste”, „rdzenne”, etniczne, a tym, co amerykańskie, nabyte i przyswojone w procesach przystosowania społecznego i częściowej akulturacji. Zdeintegrowany pluralista staje co dnia przed wyborem stosownej strategii zachowania i działania, innego w środowisku lokalnym, rodzimym, innego





w społeczeństwie globalnym. Pogodzenie norm wspólnoty macierzystej z wymogami i wartościami społeczeństwa przyjmującego prowadzi do konfliktu postaw i tożsamości, co rodzi dyskomfort psychiczny i prowadzi do dokonywania niejednokrotnie dramatycznych wyborów w rodzaju: czy podporządkować się normom wspólnoty lokalnej, wymogom grupy etnicznej, czy ją opuścić i podporządkować wyłącznie nowym, bardziej uniwersalnym kanonom kulturowym. Tożsamość tego typu jest reakcją, zachodzącą w sferze osobowości oraz psychiki jednostki, na sprzeczne niejednokrotnie wymogi środowiska kulturowego. Poddani wielorakiej presji kulturowej, częstokroć ze strony pozostających na różnym poziomie rozwoju grup kulturowych, Indianie amerykańscy, Ślązacy w Polsce czy mieszkańcy Hongkongu, budowali swoje różnorakie tożsamości, łącząc ze sobą elementy dziedzictwa co najmniej trzech kultur. Dylematy tożsamości streściła jedna z mieszkańek Hongkongu: „Zawsze wyjeżdżając do obcego kraju muszę podawać narodowość. Mam brytyjski paszport mieszkańca [przed 1997 r. – T.P.] posiadłości zamorskich – powinnam więc wpisać narodowość brytyjską, pomimo że nie mam prawa do zamieszkania w Wielkiej Brytanii [...]. Zawsze pytam stewardessę: «Co mam wpisać: narodowość brytyjską, brytyjską z Hongkongu, hongkońską czy chińską?» Przez długi czas nie wiedziałam, jak mam wypełniać te kwestionariusze. Nie wiedziałam, z jakiego kraju pochodzę” (Mathews 2005: 179). Przypadek mieszkańców Hongkongu nie jest odosobniony, dotyczy wszystkich rdzennych mieszkańców krajów kolonialnych, społeczeństw poddanych przez kilka pokoleń wielorakim oddziaływaniom kulturowym, tradycyjnym i uniwersalizacyjnym. Zdaniem Grzegorza Babińskiego, „jeżeli tożsamość zdefiniować można – a chyba trzeba – jako jedność z czymś, to jedność tę można osiągnąć czy zachować w zasadzie tylko wtedy, gdy obiekt, z którym budujemy tożsamość, jest także pewną jednością. Nie można być jednością z czymś, co samo nie jest jednością. Problemy tożsamości mogą być spowodowane do jedności i homogeniczności kulturowej i grupowej społeczeństwa. Dlatego w kulturach jednorodnych, opartych na jednolitej ukształtowanym systemie wartości, w których wszystkie mniejsze grupy i podgrupy zawierały się całkowicie w ramach jednej, nadrzędnej (globalnej) zbiorowości, wytwarzała się pełna, w zasadzie niestopniowana tożsamość jednostkowa i grupowa. We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych tak pojmowana tożsamość może być tylko modelem analizy. Tożsamość w takich społeczeństwach jest budowana w oparciu o elementy różnych systemów wartości i przy przynależności (stopniowalnej) do różnych grup społecznych” (Babiński 1997: 84–85). Tożsamość nie jest jednak „mniej” lub „bardziej” statyczna, jest tylko bardziej lub słabiej podatna na zmiany, ze względu na kontekst społeczno-kulturowy, do którego się odnosi. Budowa jedności człowieka z otaczającym go środowiskiem kulturowym, integrowanie postaw, tożsamości i osobowości, jest zjawiskiem ciągłym, nieustannym procesem dostosowania się do wymogów złożonych, wielokulturowych społeczeństw. Każdy uczestnik wielokulturowego, uniwersalizującego się kontekstu społecznego posiada wiele komplementarnych do siebie, budowanych na różnych poziomach „ważności” i o różnym stopniu integracji tożsamości kulturowych. Coraz bardziej tożsamości te stają się względne wobec zmieniającego się kontekstu, sytuacyjne w tym sensie, że biorą górę nad innymi, równorzędnymi oraz „równoległymi” względem siebie, za-



leżnie od potrzeb i usytuowania jednostki w społeczeństwie pluralistycznym. Tożsamości jednostek odzwierciedlają złożoność wielokulturowych społeczeństw, są psychologicznym układem odniesienia dla różnorodności etnicznej, rasowej, narodowej i religijnej ludzi żyjących ze sobą w coraz trwalszych i częstszych interpersonalnych związkach. Nie można funkcjonować bez tożsamości, bez zintegrowanych postaw i wartości, stanowiących bardziej lub mniej jednolitą kompozycję wartości i postaw związanych z identyfikacją z jedną, dwoma lub kilkoma równocześnie kulturami. O tym, jakie są treść i forma tej tożsamości, decyduje konfiguracji kultur w bliższym i dalszym kontekście, w jakim funkcjonuje jednostka. Tożsamość uniwersalizuje się równoległe z kulturą lub w ślad za jej przemianami, w zależności od tego, jak ona się zmienia pod wpływem innych kultur. W coraz większym stopniu o tym, co jest istotne dla tożsamości decyduje nie przynależność do homogenicznej, jednolitej grupy kulturowej, lecz to, co lokuje się pomiędzy nią a innymi, mieszczącymi się w sąsiedztwie jednostki.

Jednostki i grupy jako uczestnicy wielokulturowych układów strukturalnych cechują się dominującą orientacją monokulturową, dwukulturową lub wielokulturową. W rzeczywistości w strukturalizowanych modelach pluralizmu kulturowego współwystępują wszystkie rodzaje postaw, tożsamości, orientacji jednostek oraz rodzajów grup kulturowych, tworzące konkretno-historyczne warianty i kombinacje zależności elementów składowych.

Tabela 9. Jednostki i grupy w sytuacji wielokulturowości

ORIENTACJA KULTUROWA	JEDNOSTKI		GRUPY	
	TYPY ŚWIADOMOŚCI	PROCESY	TYPY ŚWIADOMOŚCI	STRUKTURY
MONOKULTUROWOŚĆ	monowalencja	inkulturacja	fundamentalizm, tradycjonalizm, nacjonalizm, rasizm	monizm, homogeniczność
DWUKULTUROWOŚĆ	biwalencja	akulturacja	zintegrowana biwalencja, zdezintegrowana biwalencja	dualizm, hybrydalizm
WIELOKULTUROWOŚĆ	poliwalencja	asymilacja	zintegrowany pluralizm, zdezintegrowany pluralizm, uniwersalny pluralizm	heterogeniczność, pluralizm

Najczęstszym typem tożsamości jest monokulturowa, jednorodna identyfikacja z własną grupą kulturową, którą jest grupa etniczno-narodowa (cywilizacyjna), związana z określoną tradycją religijną i językową. Ogromny wpływ na postawy i tożsamość kulturową jednostek wywierają zasady organizacji społeczeństwa obywatelskiego, przynależność państwowa, związek z terytorium i systemem gospodarowania. Rodzimy się i socjalizujemy w konkretnej grupie kulturowej, plemiennej, et-



nicznej, narodowej, cywilizacyjnej, nabywając umiejętności posługiwania się kodami komunikacyjnymi, językiem, symbolami. Tożsamość monowalencyjna, przypisana do homogenicznych kultur, jest wytworem odrębności i różnorodności kulturowej grup ludzkich. Pośród występujących typów tożsamości jednorodnej kulturowo, opierającej się na wyłącznym albo dominującym poczuciu identyfikacji z jedną grupą kulturową, występują dwa główne typy: monowalencyjnego tradycjonalisty i monowalencyjnego pluralisty, obejmujące różne warianty i rodzaje identyfikacji.

A. Monowalencyjny tradycjonalista. Jest to typ tożsamości i orientacja kulturowa cechujące jednostki osadzone w jednorodnym, homogenicznym środowisku, o wyrazistych cechach odrębności religijnej, etnicznej, narodowej, rasowej i językowej, a najczęściej wszystkich łącznie. Monowalencyjny, tradycjonalistyczny typ tożsamości jako dominujący cechuje jednostki należące do ekskluzywnych, zamkniętych, izolujących się od innych grup kulturowych, poczynając od najmniejszych, rodów, klanów, kast, poprzez grupy etniczne, narody, cywilizacje. Bardzo silnym elementem takiej tożsamości kulturowej jest poczucie religijności, nakładające się na grupowy etnocentryzm. Jest to tożsamość przypisywana najczęściej przez antropologów kulturowych grupom traktowanym jako wysoce odrębne „izolaty” kulturowe, cechująca odizolowane przestrzenie, odcięte od zewnętrznych wpływów kulturowych lokalne, autochtoniczne grupy pierwotne. W ten typ tożsamości wyposażonych jest jednak wielu członków rozwiniętych, nowoczesnych, jak i ponowoczesnych grup kulturowych, takich jak arabskie grupy fundamentalistów islamskich, żydowskie grupy ortodoksyjnych chasydów, nacjonalistów serbskich czy rosyjskich, rasistowskich grup chrześcijańskich lub członków murzyńskich islamskich grup wyznaniowych. Tradycyjna, monowalencyjna (monoetniczna, monorasowa, monoreligijna) tożsamość jest zjawiskiem stosunkowo częstym i wyrazistym w obecnym świecie, w którym następuje bardzo dynamiczne i wielostronne wzajemne przenikanie się, nakładanie, zlewanie, oddziaływanie kultur. Tradycyjne, odizolowane od innych grupy kulturowe stają się zjawiskiem coraz rzadszym. Ludzie podlegają obecnie coraz liczniejszemu, silniejszemu, cechującemu się dużą częstotliwością i natężeniem wpływom kulturowym.

A1. Ortodoks. Szczególna, coraz rzadziej występująca kategoria członków grup kulturowych, głównie religijnych, cechujących się ortodoksyjną, jednorodną, wyrazistą tożsamością grupową. Ortodoksyjnie nastawieni żydowscy wyznawcy judaizmu, katolicyzmu czy prawosławia, obecni są w pluralistycznych strukturach społeczeństw obywatelskich Stanów Zjednoczonych, Rosji czy Australii, jak również wyznaczają w środowiskach lokalnych granice dla odrębnych, wysoce odizolowanych grup kulturowych. Williamsburg, dzielnica nowojorskiego Brooklynu, stanowi jednorodne, homogeniczne skupisko chasydzkich wyznawców judaizmu, ortodoksyjnych Żydów, tworzących swoiste skupisko kulturowe w wielokulturowej metropolii. W liczącej blisko trzysta tysięcy mieszkańców enklawie kulturowej Nowego Jorku w piątkowe popołudnie pejzaż kulturowy przypomina XIX-wieczne miasteczka środkowej Europy. Na ulicach spotkać można wyłącznie mężczyzn w tradycyjnych, rytualnych stro-





jach: chałatach, kapeluszach, z długimi pejsami, rozpoczynających tradycyjny *szabas*. W zróżnicowanym rasowo, wieloetnicznym i mieszanym religijnie środowisku Nowego Jorku chasydzka dzielnica (jedna z kilku w tym mieście) przypomina samotną wyspę monokulturowości na oceanie wielokulturowości. Pomiedzy piątkowym a niedzielnym popołudniem na przylegającym do Manhattanu skrawku Brooklynu panuje wyłącznie religijna i etniczna tradycja żydowska, wraz z językiem *jidysz*, obyczajami i normami charakteryzującymi zamknięte, odizolowane środowiska monowalencyjne. Ludzie, którzy od poniedziałku do piątku są zintegrowanymi pluralistami, Amerykanami o żydowskim pochodzeniu, przez dwa dni stają się wyłącznie tradycyjnymi, ortodoksyjnymi członkami lokalnej społeczności religijno-etnicznej. Monistami tradycyjalistycznymi są w dużej mierze Romowie, starobrzędowcy rosyjscy (rozsiاني również w diasporze w skupiskach mniejszościowych), amisz, mormoni, a także góralscy, wiejscy wyznawcy tradycyjnego katolicyzmu ludowego na Podhalu. Przypadków tego typu tożsamości można znaleźć wiele zarówno wśród konfucjańsko zorientowanych Chińczyków, jak i hinduistów w systemie kastowym Indii. Najczęściej występuje w tej tożsamości wyraźna korelacja pomiędzy religijną i etniczno-rasową zasadą odrębności kulturowej.

A2. Fundamentalista. Ten typ tożsamości niewiele różni się od typu ortodoksyjnego monisty. Fundamentalistów także cechuje silny monizm religijny i etniczny. Fundamentalisci arabscy odwołują się – podobnie jak ortodoksyjni chasydzi żydowscy – do tych samych wartości i norm grupowych, polegających na silnym sprzężeniu postaw religijnych i etniczno-rasowych. Fundamentalisci odznaczają się silnym przywiązaniem do jednorodnej tradycji kulturowej, wywodzącej się zwykle z jednego źródła osobowego (Boga, herosa, przodka). Pośród fundamentalistów znaleźć można członków klanów totemicznych, kast, grup etnicznych i narodów oraz kręgów cywilizacyjnych. Najbardziej wyrazisty typ monocentrycznego, zachowawczego fundamentalisty występuje w krajach arabskich. Jest to rodzaj tożsamości cechujący ludzi bezgranicznie przywiązanych do własnej tradycji kulturowej (rodowej, religijnej, etnicznej), gotowych poświęcić życie dla własnych wartości grupowych. Są to „święci bojownicy” własnej grupy kulturowej, stygmatycy, prorocy, wizjonerzy, mistycy, mogący przekształcić się w pewnych okolicznościach w fanatycznych „żołnierzy proroka”, „dzieci boga” czy „armię wiary”, podejmujących działania wykraczające poza standardy nakładane przez grupę zwykłemu jej członkowi. Członkowie grup kulturowych, głównie religijnych, o fundamentalistycznym typie tożsamości stają się we współczesnym świecie męczennikami i terrorystami, bojownikami i ofiarami, zamachowcami, ale i bohaterami własnej grupy kulturowej. Fundamentalisci dzielą świat na „nasz” i „ich”, rozróżniając dwa kodeksy postępowania, inny wobec członków własnej grupy kulturowej (religijnej), inny wobec ludzi do niej nienależących. Takie kodeksy postępowania rozróżniają członkowie tradycyjnych społeczeństw cygańskich, żydowskich, arabskich, ale także nielicznych już wiejskich skupisk w Europie.

A3. Nacjonalista. Nacjonalista jest najczęstszym rodzajem tożsamości monokulturowej. Wyróżniamy wiele rodzajów nacjonalizmu, kojarzonego również z patrio-





tyzmem, etnocentryzmem czy szowinizmem. Nacjonalizm jest syndromem postaw i orientacji ludzkich, wynikającym z przynależności do wysoce jednorodnej rasowo i etnicznie, zwartej terytorialnie, zintegrowanej politycznie i ekonomicznie grupy kulturowej. Nacjonalizm przejawia się zarówno w grupach małych, o prostej strukturze (nacjonalizm lokalny, wioskowy, regionalny), jak i cechuje złożone, wielkie narody (nacjonalizm polski, irlandzki, niemiecki czy żydowski). O nacjonalizmie mówi się także w odniesieniu do złożonych, wielonarodowych, mieszanых rasowo społeczeństw obywatelskich, co wyraża się w pojęciach „nacjonalizm amerykański” czy „nacjonalizm arabski”. Jednostki o nacjonalistycznych typach tożsamości niechętnie ulegają obcym wpływom kulturowym, są zwolennikami „czystości” tradycji, w tym religii i języka własnej grupy kulturowej, najczęściej etniczno-narodowej. Nacjonalizm oznacza taki syndrom tożsamości i postaw, w którym najwyżej wartościuje się własną grupę etniczno-narodową, deprecjonując zarazem inne kultury. Nacjonalizm obejmuje bardzo szerokie spektrum działań i zachowań. W tradycji anglosaskiej redukowany jest do cech osobowych jednostek, do ich wartości, światopoglądów, postaw, tożsamości. W tradycji wschodnioeuropejskiej, w tym polskiej, przyjmuje raczej postać ideologii, która narzuca jednostkom określone zachowania i postawy. W psychologicznym ujęciu nie istnieje różnica pomiędzy nacjonalizmem i patriotyzmem, jest to typ tożsamości wartościującej pozytywnie fakt przynależności do grupy kulturowej jako rodzaj subiektywnego związku z macierzystą grupą. W kolektywistycznym ujęciu nacjonalizm jest zasada, według której oceniamy i wartościujemy wszystkie inne kultury jako stojące niżej albo zagrażające naszej tożsamości i grupie kulturowej. Nacjonalizm przejawia się w różnych formach, encyklopedie i opracowania teoretyczne wyróżniają kilkanaście desygnatów tego pojęcia.

A4. Rasista. Postawy rasistowskie i odpowiadające im typy tożsamości monowalencyjnej są dzisiaj stosunkowo rzadkie. Jeszcze rzadziej występują jako monocentryczne, ograniczone do dominacji przynależności rasowej, ponad religijną, etniczną czy narodową. Rasistowski typ tożsamości kulturowej zakłada dychotomiczny obraz świata i podział na „kultury wyższe” i „niższe”. Podział ten bazuje na kolorze skóry i cechach fizjologicznych ludzi należących do odrębnych grup rasowych, a zarazem kulturowych. Przekonanie o nierówności ras stanowiło podłoże funkcjonowania systemów społecznych, opierających swoją istotę na teoriach i ideologiach uzasadniających nierówne położenie ludzi ze względu na przynależność rasową. System niewolniczy w Stanach Zjednoczonych czy Brazylii wyrastał z religijnie, ideologicznie i naukowo uzasadnianego przekonania, że Murzyni, rdzenni mieszkańcy Afryki, jak również Indianie, autochtoniczna ludność Ameryki, lokują się duchowo i intelektualnie znacznie niżej od reprezentantów białej rasy, znajdując wystarczające uzasadnienie dla utrzymywania nad nimi dominacji. Stosunki międzyrasowe w obu Amerykach i Europie polegały na poniżaniu, deprecjonowaniu oraz eliminowaniu kulturowych wpływów „kolorowych” ludów. Murzyni amerykańscy pozbawieni byli możliwości kultywowania własnego języka, religii, obyczajów, nie mówiąc o takich elementach kultury, jak sztuka, magia, muzyka czy taniec. Te elementy kultury, które przetrwały i przekształciły się przykładowo w *soul*, *blues*, *jazz*, *hip-hop*, ocalały dzięki swej





funkcjonalności na plantacjach bawełny i tytoniu, zwiększając wydajność pracy. Typ tożsamości rasistowskiej wyklucza możliwość symetrii i równomierności stosunków międzykulturowych. Rasista oczekuje od członków innych ras podległości, próbując im narzucić podrzędne miejsce w społecznym strukturalnym porządku. Kontakt między członkami dwóch ras opiera się na ścisłej konwencji, w której bywało, że nawet spojrzenie czarnego mężczyzny na białą kobietę karane było chłostą, a zbyt śmiałe zachowanie, prowadzące do dotyku – kastracją lub śmiercią. Członkowie kultur o rasistowskich postawach oraz typach tożsamości rezerwują dla siebie wyłączność w strukturach władzy, majątku i prestiżu. Osobnicy „niedostosowani”, którzy nie mogą dopasować się do istniejących norm i porządku społecznego, są albo eliminowani, albo poddawani surowym sankcjom. Powiedzenie, że „najlepszy Indianin to martwy Indianin” stanowiło rezultat przekonania białych o znikomej albo zgoła pełnej bezużyteczności rodzimej ludności Ameryki w systemie społecznym i gospodarczym. Według tego samego schematu rozumowania żydowska kultura stanowiła zagrożenie dla aryjskiej wizji świata. Ten typ ideologii upowszechnił i utrwalił postawy oraz rodzaje tożsamości umożliwiające eliminację reprezentantów kultury żydowskiej z nazistowskiego społeczeństwa. Tożsamość rasistowska jest obecnie zjawiskiem rzadkim, przybierającym zarazem łagodniejsze formy. Utrzymuje się poprzez przejawy poniżania i dyskryminacji ludzi należących do innych grup, zwłaszcza rasowo-religijnych, i reprezentanci białej rasy nie posiadają już monopolu na tego typu postawy. Tożsamość rasistowska pojawia się także wśród wyznających islam Afroamerykanów, Arabów, a także rdzennych mieszkańców Afryki.

B. Monowalencyjny pluralista. Jest to typ postaw i osobowości „liberała”, członka dominującej grupy kulturowej, akceptującego i tolerującego odmienność kulturową ludzi sytuujących się choćby w najbliższym otoczeniu. Monowalencyjny pluralista może nawet wejść w związek małżeński z reprezentantem innej grupy etnicznej, wyznaniowej czy rasowej, pod warunkiem, że partner przyjmie jego kulturę, w tym język, tożsamość i religię. Monocentrycznymi pluralistami są Niemiec, Francuz, Polak czy Amerykanin, którzy akceptując istnienie członków mniejszości kulturowych, oczekują od ich członków, że będą co najmniej dwujęzycznymi lojalnymi obywatelami państwa. Osoby o takim typie tożsamości przywiązane są do własnej kultury, dopuszczając obecność innych kultur w społeczeństwie obywatelskim, pod warunkiem, że nie zagrażają one jej wyjątkowej i dominującej pozycji. Monowalencyjnymi pluralistami są obywatele Stanów Zjednoczonych deklarujący wyłącznie swoją „amerykańskość” i obywatelską lojalność, oczekujący od wszystkich „etników”, że zaakceptują fakt nadrzędności kultury lub cywilizacji amerykańskiej (Francis 1976). Ten sam rodzaj postaw prezentują Francuzi wobec mniejszości arabskiej i Niemcy wobec mniejszości śląskiej czy polskiej.

B1. Zasymilowany autochton. Do kategorii ludzi o tej orientacji kulturowej należą częściowo, segmentowo zasymilowani Indianie amerykańscy, Aborygeni australijscy, Inuici kanadyjscy, wszystkie rdzenne ludy autochtoniczne poddane wielopokoleniowej akulturacji. Akulturacja ta miała w części przymusowy, narzucony,





a w pewnej mierze dobrowolny charakter. Amerykańska czy australijska ludność autochtoniczna, tzw. *native people*, ocalała i zachowała we własnej tradycji Australijczyka i Amerykanina elementy macierzystej kultury plemiennej. Uczestniczące w procesie amerykanizacji grupy plemienne przejmowały część dziedzictwa kulturowego białych kolonistów, odchodząc coraz bardziej od ulegających zagładzie, zanikowi tradycji plemiennych. W długim procesie historycznym większość ludzi wywodzących się ze wspólnot plemiennych przekształciła się w Amerykanów o złożonych, synkretycznych formach tożsamości kulturowej – hybrydalnej, synkretycznej, ale jednak zuniwersalizowanej. Na tej samej zasadzie potomkowie czarnych niewolników z Afryki zatracili w Ameryce poczucie przynależności i tożsamości plemiennej, odebrane im wraz z macierzystymi językami, religiami, obyczajami. Zdecydowana większość Afroamerykanów stanowi wysoce jednorodną, angielskojęzyczną, chrześcijańską grupę kulturową, niepodzielną wewnątrznie granicami przynależności plemiennej, lecz raczej kryteriami przynależności klasowo-warstwowej.

B2. Znacjonalizowany etnik. Typ tożsamości spolonizowanego lub zgermanizowanego Ślązaka. Charakteryzuje on także zamerykanizowanych Polaków, Włochów, Irlandczyków. Członkowie grup etnicznych o imigracyjnym rodowodzie tworzą specyficzne dla procesu transferu, przejścia od jednej tożsamości kulturowej do drugiej, od starej macierzystej do nowej, amerykańskiej typy tożsamości kulturowej. Typ tożsamości etnicznej, polonijnej, „polsko-amerykańskiej” czy irlandzko-australijskiej” przekształca się w trzecim i czwartym pokoleniu w typ jednorodnej tożsamości australijskiej czy amerykańskiej. Według tego samego wzoru zatracali w procesach homogenizacji narodowej swoją tożsamość regionalną, rodową, klanową, etniczną członkowie słowiańskich, germańskich czy galijskich kultur plemiennych.

B3. Zuniwersalizowany monista. Rzadki typ tożsamości, charakteryzujący Szweda o dominacji identyfikacji ze Skandynawią, Hiszpana czy Belga deklarujących swoją europejskość, właściwy także temu syndromowi postaw, który Józef Tischner nazwał *homo sovieticus*. Można także uznać, że typ zuniwersalizowanego monisty reprezentuje Amerykanin o dominacji latynoamerykańskiej tożsamości. Zuniwersalizowany monista jest najczęściej mieszkańcem wielkich skupisk wielkomiejskich, intelektualistą, osobą, której staje się „ciasno” w dotychczasowych, etnicznych czy narodowych granicach kulturowych. W niewielkim stopniu różni się od zuniwersalizowanego pluralisty, odwołując się do tej samej ponadnarodowej tożsamości. Zuniwersalizowany monista wyklucza jednak wcześniejsze formy tożsamości i odrębności kulturowej, prenarodowe i narodowe, jako poprzedzające jedynie powstanie rozwiniętej kultury amerykańskiej czy europejskiej. Rzadki jeszcze, ale jednak upowszechniający się typ tożsamości Europejczyka i Amerykanina, bez identyfikowania się z jakąkolwiek inną grupą czy przestrzenią kulturową. Nie ma w ich przypadku mowy o Amerykaninie z francuskim czy niemieckim rodowodem, wykluczona jest także identyfikacja typu *Polish-American* czy *Irish-American*. Jest to typ tożsamości asymilacionistycznej, redukującej pojęcie „amerykańskości” czy „europejskości” do jednorodnej identyfikacji raczej ze Stanami Zjednoczonymi, ze wspólnotą obywa-





telską, nową formą cywilizacji/kultury, jaką wyłania nowe, wieloetniczne społeczeństwo amerykańskie. Trudna do zdefiniowania przestrzeń „amerykańskości” bazuje na poprzednich stadiach uniwersalizującej się kultury, którą określano mianem *White-Anglo-Saxon-Protestant*. Procesy amerykanizacji mają wyeliminować w tym typie tożsamości wszelkie ślady etniczności, zszytyzować różnorodne wpływy kulturowe do jednorodnego kanonu postaw i wartości, mającego się wyrażać w przekonaniu: „jestem Amerykaninem i nikim innym”.

C1. Biwalencyjny tradycjonalista. Jest to typ częściowo zasymilowanego członka grupy prenarodowej, na przykład plemiennej czy etnicznej, ulegającego w jakiejś mierze akulturacji, wyzbyciu się macierzystego języka i części dziedzictwa kulturowego, w tym religii, ale trwającego przy tradycyjnych obyczajach grupy kulturowej, często rodowo-krewniaczej. Jest to typ tożsamości reprezentowany przez zasymilowanych w dużej mierze, poddanych przymusowej akulturacji członków grup pierwotnych, autochtonicznych. Indianie północnoamerykańscy w 91% nie posługują się swoimi macierzystymi językami, mówiąc wyłącznie po angielsku. Nieliczna ich część, nie więcej niż 10% wyznaje tradycyjne kulty animistyczne, w tym szamanizm. Zdecydowana większość Indian uległa „amerykanizacji”, czyli na skutek oddziaływań asymilacyjnych zuniwersalizowała swoją tożsamość kulturową. Niewielki ich odsetek, pomimo obywatelskiej amerykańskiej tożsamości, pozostaje kulturowo „indiański”, plemienny, deklarując jako dominującą identyfikację z tradycyjną, autochtoniczną grupą. Podobny typ tożsamości nie do końca „zuniwersalizowanej”, zasymilowanej, reprezentują Romowie w Polsce i innych krajach europejskich.

Kluczem do każdej kultury jest język. Dlatego wszyscy, którzy uczą się języków obcych, wybierają języki uniwersalne, zwłaszcza angielski, bo umożliwia on korzystanie z dorobku i dziedzictwa kulturowego wielu grup kulturowych, nie tylko brytyjskiej (szkockiej, irlandzkiej, walijskiej i angielskiej), amerykańskiej, kanadyjskiej, australijskiej, ale także za pośrednictwem tego języka wielu innych, składowych kultur cywilizacji amerykańskiej. Nie dziwi zatem chęć nauczania się języka angielskiego, bo na co komu przyda się język kaszubski albo *romani* – potrzebny jest chyba tylko tym, którzy rodzą się i wzrastają w tych kulturach.

Tymczasem członkowie grup etnicznych, niewielkich, hermetycznych, posługują się w większości – oprócz własnego języka – językiem grupy większościowej. Mogą dzięki temu korzystać z zasobów jednej i drugiej kultury. Dwujęzyczność wzbogaca takie jednostki duchowo, w wielu przypadkach także intelektualnie. Dobrodziejstwa niełatwej, dodajmy, dwujęzyczności doświadczały przykładowo imigranci polscy w Stanach Zjednoczonych, Brazylii czy Francji. Muszą oni przyswoić znajomość nowego kodu komunikacyjnego i „klucza” do kultury innej niż polska. Jest to o tyle dwukulturowość i dwujęzyczność „trudna”, że nabyta w sposób sztuczny, poprzez naukę, a dopiero po upływie wielu lat naturalna. Inny typ dwukulturowości i dwujęzyczności reprezentują osoby osadzone wraz ze swoją macierzystą grupą w innym kontekście kulturowym albo urodzone w związkach, w których dziadkowie lub rodzice wywodzą się z dwóch grup kulturowych.





Romowie europejscy i polscy należą przeważnie do pierwszej kategorii ludzi dwukulturowych. Przyszło im żyć w innym, co nie znaczy obcym, kontekście kulturowym. Polska jest ich krajem. Dla wielu Romów jest ojczyzną od kilkunastu pokoleń. Dla nielicznych, pozbawionych możliwości swobodnego podróżowania, odciętych od taboru – od niedawna. Ich ojczyzną prywatną, nie w sensie terytorialnym, lecz kulturowym, jest romska przestrzeń kulturowa. Do przestrzeni tej należą nie tylko taniec, śpiew, muzyka, wierzenia, obrzędy, ale także pewna struktura grupowa, styl życia, rodzaje aktywności, sposoby zawierania małżeństw.

Niezależnie od wymogów polskiego prawa, od tradycji katolickiej, Romowie posiadają utrwalone od pokoleń zasady dobierania małżeństw, ustalania hierarchii ważności członków w grupie, kryteria dzielenia wytworów materialnych i niematerialnych grupy, w tym prestiżu i władzy. Te właśnie zasady wyróżniają ich ze społecznego i kulturowego kontekstu, ale czynią to także język i zdolność do korzystania z wytworów dwu kultur, własnej, rodowej, plemiennej, znanej, swojskiej, i polskiej, narodowej, katolickiej, prawnej. Romowie godzą ze sobą te dwa, niekiedy sprzeczne porządki uspołecznienia. Radzą sobie dobrze z wzajemnym dopasowaniem obu tradycji kulturowych. Niekiedy znajdują się pod presją, które zasady winny ich obowiązywać najpierw: ich własne, prywatne, romskie czy polityczno-prawne polskie. Wśród moich słuchaczy seminariów dyplomowych na Uniwersytecie znajdują się dwie Romki o biwalencyjnym, podwójnym, podzielanym typie tożsamości kulturowej. Jedna z nich reprezentuje typ bardziej liberalny, otwarty na kulturę polskiej większości, druga bardziej konserwatywny, etniczny, zachowawczy, tradycyjny. Obie posiadają podwójne pochodzenie etniczne, polsko-romskie. W związkach, z których pochodzą, ojciec jest Romem, matka Polką. Wywodzą się z grupy Polska Roma. Jedna jest bardziej polonofilską niż romofilską, druga odwrotnie, cechuje ją mocniejsza tożsamość etniczna romska niż narodowa polska. Podobny typ tożsamości rozpowszechniony jest wśród Ślązaków, orientujących swoje postawy na trzy grupy kulturowe: polską, niemiecką i śląską. Z kombinacji tych trzech tradycji wyłaniają się dominujące rodzaje tożsamości biwalencyjnej: śląsko-polskiej, śląsko-niemieckiej i śląskiej etnicznej, z polonofilską lub germanofilską orientacją narodową. Jako skrajne występują typy tożsamości niemieckiej śląskofilskiej i polskiej śląskofilskiej. Jednym z najwyraźniejszych typów tożsamości mieszanej na Śląsku staje się tożsamość regionalno-etniczna. Tożsamość kulturowa górnośląskiego regionu pogranicza jest jednym z wielu, chociaż najbardziej wyrazistym i jednorodnym elementem składowym tożsamości mieszkańców Górnego Śląska i Śląska jako szerszego regionu kulturowego.

C2. Biwalencyjny pluralista. Jest to wytwór rozwiniętych, postkolonialnych, postmigracyjnych społeczeństw wieloetnicznych. Ten typ tożsamości jest stosunkowo częsty wśród ludzi o mieszanym pochodzeniu rasowym i etnicznym, osadzonych w wielokulturowych środowiskach wielkich skupisk miejskich. Biwalencyjnymi pluralistami stają się meksykański Metys emigrujący do Kalifornii bądź brazylijski kafuz, potomek Indianki i Afrobrazylijczyka, lub chiński mieszkaniec brytyjskiego (postbrytyjskiego) Hongkongu. Znamienny dla tego typu tożsamości jest przypadek Wonga z Hongkongu. Przez całe życie usiłował pokonać rozdwojenie osobowości i postaw,





jakie było rezultatem funkcjonowania pomiędzy dwoma kulturami: chińską, tradycyjną, rodzimą, lokalną, oraz brytyjską, zachodnią, uniwersalną. Z jego słów wynika, jak pisze Gordon Mathews, że „Edukacja na poziomie szkoły średniej, odbywająca się wyłącznie po angielsku, oznaczała dla niego [Wonga – T.P.] – podobnie jak niemal dla wszystkich hongkońskich uczniów w ciągu ostatnich dziesięcioleci – zanurzenie w dwukulturową rzeczywistość, czy też, jak sam to nazywa, w schizofrenię – schizofrenię, którą przez większą część swojego młodego życia uważał za oczywisty i naturalny stan rzeczy. W domu czuł się Chińczykiem, podczas gdy w szkole nauczył się, jak mówi, nawet listy miłosne pisać w języku kolonizatorów. Europie i Ameryce przypisywał w młodości mniejszą realność niż Chinom, przy czym te ostatnie były dla niego nie tylko miejscem zamieszkania krewnych, ale i krajem, z którego na wody Hongkongu przyływały cuchnące zwłoki uciekinierów. Chiny były obce, dziwaczne, przerażające. Świat, który dla młodego Wonga stanowił oczywistość, składał się nie z jednej, lecz z dwóch kulturowych ojczyzn, chociaż żadna z nich nie wydawała mu się prawdziwą. Z tego stanu schizofrenii, polegającego na posiadaniu dwóch kulturowych ojczyzn, nie najlepiej zresztą do siebie pasujących – co w istocie równało się brakowi ojczyzny – wyłoniła się nowa kulturowa ojczyzna. Kiedy pokolenie Wonga osiągnęło wiek dojrzały, wykształciła się samodzielna tożsamość hongkońska, nieznana jego rodzicom, którzy uważali się po prostu za Chińczyków mieszkających w Hongkongu. Tę nową tożsamość Wong określa jako praktyczną, pragmatyczną, eklektyczną, nieroszczącą sobie pretensji do prawdy absolutnej” (Mathews 2005: 193–194).

Jednym słowem, nowa pluralistyczna tożsamość młodego pokolenia Wonga jest swoistą odmianą dwukulturowości. Nowa tożsamość mieszkańcom Hongkongu wyłoniła się po zwrocie tej wyspy nie z przyczyn politycznych czy ekonomicznych, lecz jako wynik wielowiekowego procesu ścierania się, mieszania i łączenia elementów różnych kultur składowych. Jak twierdzi dalej Gordon Mathews, „Nowa tożsamość narodziła się jednak także z kosmopolitycznego charakteru wyspy: to, co znajduje się na peryferiach dwóch kultur, jest siłą rzeczy dwukulturowe, posiada eklektyczną zdolność tworzenia przy użyciu elementów każdej z nich” (Mathews 2005: 194).

Tożsamość hongkońska jest trzecim, syntetycznym elementem biwalencyjnej tożsamości Wonga. Może okazać się czymś przejściowym, przemijającym, gdyż po powrocie Hongkongu do Chin mieszkańcy tej wyspy, w tym Wong, poddawani są nowej fali sinizacji. Dzieje się to wszystko w nowej, ponowoczesnej, przy użyciu telewizji, Internetu, komunikacji multimedialnej przestrzeni cywilizacyjnej. Pytanie o to, czy mieszkańcy Hongkongu pozostaną dwukulturowymi pluralistami, czy staną się ludźmi o monowalencyjnej, zuniwersalizowanej tożsamości chińskiej, czy przekształcą się z pluralistów (niekoniecznie zintegrowanych), jest pytaniem o przyszłość stosunków międzygrupowych, międzykulturowych w tym obszarze świata.

D. Pluralista. Typ tożsamości złożonej, więcej niż dwukulturowej, mieszanej rasowo, etnicznie, religijnie, językowo, w zasadzie we wszystkich wymiarach zróżnicowania. Typ tożsamości pluralistycznej występuje w zasadzie w społeczeństwach wieloetnicznych o kolonialnej i migracyjnej genezie, takich jak Stany Zjednoczone, Kanada, Brazylia, Australia. Pojawia się także często w Wielkiej Brytanii, Szwajcarii





i innych krajach Zachodniej Europy. Mieszanie i łączenie w osobowości i postawach jednostek elementów więcej niż dwóch kultur przyjmuje najczęściej postać potrójnej orientacji kulturowej. Dzielenie i łączenie w świadomości jednostki więcej niż trzech kultur jest zjawiskiem niezwykle rzadkim z kilku powodów. Po pierwsze, osoba posiadająca nawet więcej niż potrójne dziedzictwo kulturowe, nawiązuje kontakt z kulturą poprzez żywych członków rodzin, dziadków i rodziców, przyjmując bezpośrednio od nich elementy ich tradycji, w tym języka, religii, obyczajów. Po drugie, typ tożsamości wielokrotnej wymaga odpowiednich predyspozycji intelektualnych i duchowych jednostki, nie tylko w sensie akceptacji wielokulturowego dziedzictwa, ale także zdolności do ich przyjęcia i syntezy. Najwięcej ludzi o poliwalencyjnym typie osobowości mieszka w Brazylii, na Hawajach, Karaibach, ale także są licznie reprezentowani w Nowym Jorku, Londynie i Los Angeles.

D1. Zdezintegrowany pluralista. Osoby o tym typie tożsamości przeżywają wewnętrzne rozterki i konflikty postaw. Nie potrafią jednoznacznie się określić kulturowo ani połączyć w zintegrowaną osobowość elementów dziedzictwa więcej niż dwóch kultur. Zwykle jest to sytuacja przejściowa, towarzysząca procesom akulturacji, ale prowadzić może do psychodewiacji, marginalizacji i alienacji. Niestandardowa i nietypowa dla ludzi o wyrazistej i pojedynczej identyfikacji etnicznej jest biografia emigrantki, noszącej w książce Theodora Zeldina imię Sue. Urodziła się w północnej części Anglii. „Stamtąd pochodzi. Ale czuje się u siebie również na południu Włoch i jest nieszczęśliwa, gdy miejscowi traktują ją jako cudzoziemkę. Stamtąd pochodzi jej mąż. [...]. Na uniwersytecie przeniosła się z anglistyki na romanistykę, gdyż zdobył jej podziw charyzmatyczny lewicowy wykładowca, który wygłaszał «kazania» na temat egzystencjalizmu, kultur w krajach Trzeciego Świata i porządkowania wszystkiego w określone systemy myślowe. Dała się poznać z udziału w protestach politycznych. Ale okres spędzony w Paryżu, w latach 1967–1968, uświadomił jej, że niełatwo wdrzeć się do wspólnoty frankofilów. A Sue już wówczas mówiła po francusku tak doskonale, że nie można się było domyślić, iż nie jest Francuzką [...]. Poczuła się odrzucona przez Francję [...]. Nie znając żadnego Włocha, pojechała do Włoch. Okazały się one tym cudzoziemskim krajem, który odpowiada jej smakowi [...]. Oto Sue, która zna perfekcyjnie trzy języki obce, lecz zarazem tak dalece nie czuje się Europejką, że mówi, iż nie lubi międzynarodowego towarzystwa. Wszyscy jej przyjaciele to cudzoziemcy, jej goście weselni reprezentowali siedem narodowości, ale ona czuje wstręt do ekspatriacji [...]. Sue jest rozdwojona. Z jednej strony niezmiennie stara się ze zrozumieniem i głęboko wnikać w cudzą psychikę, z drugiej ma opory przed kontaktami z ludźmi; nie potrafi czuć się dobrze w pewnego typu towarzystwie czy z pewnego typu ludźmi. Tkwi gdzieś pomiędzy tolerancją i wyobcowaniem [...]. Jeśli tak subtelna osoba ma tak wielką trudność, by być Europejką – czy nawet mieszkanką jednego tylko kraju bądź miasta – to jaki nowy rodzaj paszportu należałoby dla niej stworzyć?”(Zeldin 1998: 282–287).

D2. Zintegrowany pluralista. Zintegrowanymi pluralistami są Amerykanin bądź Brazylijczyk, uświadamiający sobie fakt własnego wielokulturowego dziedzic-





ctwa. W złożonym, wielokrotnym rodowodzie indywidualnym i grupowym takich ludzi mieszają się ze sobą w przeszłości oraz teraźniejszości wpływy wielu rozmaitych tradycji kulturowych: białej, czarnej i azjatyckiej rasy, plemiennych indiańskich korzeni z protestanckim dziedzictwem, irlandzkości oraz polskości bądź hawajskości z amerykańskością, skandynawskości czy europejskości z latynoamerykańskością. W kulturowej amerykańskiej „macierzy” wielu możliwych kombinacji tożsamości kulturowej, w oceanie wieloetnicznej, złożonej rasowo i wyznaniowo populacji, wyodrębniają się, oprócz wielu rodzajów monocentryzmu i biwalencji, dominujące formy tożsamości pluralistycznej, wśród których typ Amerykanina (lub Brazylijczyka, Kanadyjczyka) o dominacji postaw pluralistycznych staje się jednym z najważniejszych. Zintegrowani pluraliści określają siebie zazwyczaj mianem Amerykanina (Afroamerykanina, Latynoamerykanina) o wielokulturowym pochodzeniu. Cechują ich postawy tolerancji wobec innych, akceptacji cudzej odmienności, pozytywnego stosunku do różnorodności kulturowej. Zintegrowany pluralista nie jest wytworem homogenicznych procesów narodotwórczych, lecz heterogenicznych procesów uniwersalizacji kulturowej w warunkach globalizacji. Do upowszechnienia tego typu tożsamości w społeczeństwach postnarodowych przyczyniają się zjawiska amerykanizacji, westernizacji, europeizacji, latynoamerykanizacji.

D3. Zuniwersalizowany pluralista. Odpowiednim ekwiwalentem pojęciowym dla tego typu postaw i tożsamości kulturowej jest określenie „kosmopolityzm”. Ludzie wyposażeni w taki rodzaj orientacji kulturowej czują się obywatelami świata, nie utożsamiają się z jakąś konkretną, realną grupą kulturową, postrzegając samych siebie w złożonym kontekście etniczno-rasowym jako nienależących do żadnej z grup. Dobrą egzemplifikacją tożsamości typu zuniwersalizowanego pluralisty jest historia życia i rozwoju psychiczno-osobowościowego pewnej kobiety imieniem Maya, urodzonej w związku Amerykanina z Japonką. Oto najkrócej spisane dzieje kształtowania się w niej nowego typu tożsamości:

„Ukończyła w Tokio szkołę dla dziewcząt [...]. Do piętnastego roku życia «nuczyłam się być Japonką». Ale nie do końca. Bywała bowiem nieposłuszna, a wtedy szkolne koleżanki unikały jej i nazywały Amerykanką. Wyjechała więc do Stanów Zjednoczonych, by poznać cywilizację ojca i studiować muzykę, mniejsza o to, skąd się wywodziła [...]. Mieszkając przez dwa lata na Tajwanie, zakochała się w Angliku [...]. W Londynie zorientowała się, że obywatele świata niekoniecznie są tam mile widziani [...]. Ostatnio Maya wybrała na miejsce swego zamieszkania Paryż, gdzie «cokolwiek robi, jest w porządku. We Francji wszystko ujdzie». Oczywiście jest tak dlatego, że nie próbuje stać się Francuzką. «Lubię traktować siebie jak Cygankę... Czuję, że jestem ulepiona z innej gliny. Nie potrafię określić, co decyduje o mojej tożsamości – amerykańskość czy japońskość. Jestem sumą, całością złożoną z ich obu» [...]. Początkowo Maya również sądziła, że ma w sobie więcej z Japonki niż z Amerykanki, bo najpierw w Japonii poznawała życie. Ale później doszła do wniosku, że nie może już tam dłużej mieszkać, gdyż «jej część musiałaby umrzeć. W Japonii jestem za wysoka i zbyt otwarta. Czuję się wyizolowana. I domy są zbyt małe». Ale być może dla niej każdy kraj jest mały [...]. Bardzo chciałaby dotrzeć na Bliski Wschód i uznać





za swą ojczyznę kolejny rejon świata” (Zeldin 1998: 54–57). Pluralistyczna tożsamość uniwersalistyczna jest swoistym stanem ducha, sposobem na życie, metodą istnienia i funkcjonowania, a także kształtowania tożsamości. Nosicielka tej tożsamości nie jest w stanie określić się w tradycyjnych kategoriach przynależności narodowej, trudno byłoby jej przypisać jakiś rodzaj nacjonalizmu czy identyfikacji etnicznej. Wyposażona została w nowy, odmienny od dotychczasowych rodzaj tożsamości, wynikający bezpośrednio z jej statusu bycia emigrantką i obywatelką świata. Kilkuletnie pochodzenie etniczne umożliwiło jej dzielenie tożsamości z więcej niż jedną kulturą narodową.

Maya nie należy do szczególnie wyjątkowej czy rzadkiej kategorii ludzi we współczesnym świecie. Reprezentuje ten typ pluralizmu uniwersalnego, który obecny jest w coraz większym zakresie w internacjonalistycznych, wielokulturowych środowiskach wielkich skupisk miejskich w rodzaju Nowego Jorku, Paryża, Londynu, Monako, Singapuru, Santiago de Chile.

Podobny rodzaj tożsamości pluralistycznej ukształtowała w sobie inna kobieta, Parwin Mahoney, która łączy w swojej osobowości dziedzictwo trzech kontynentów. „Jej przodkowie mieszkali w Indiach, skąd przenieśli się do Wschodniej Afryki, gdzie się urodziła. W wieku dziesięciu lat została posłana do Anglii do szkoły z internatem i od tego czasu swoich rodziców, którzy pozostali w Afryce, widywała raz do roku. Wyszła za mąż za mieszkającego w Anglii irlandzkiego adwokata, który otrzymał pracę w Europejskim Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu. Ich dzieci poszły w Strasburgu do francuskiej szkoły, a najstarsze wybrało niemiecki jako swój pierwszy obcy język i obecnie spędza jeden tydzień w miesiącu we Fryburgu, w dwujęzycznej niemiecko-francuskiej szkole [...]. Parwin jest jedną z tych rzadkich osób, które potrafią wędrować po świecie z paszportem, jakby to były skrzydła, z wdziękiem. Mówi: «Gdy mieszkalam w Anglii, czułam się Angielką i akceptowano mnie jako Angielkę. W domu rozmawiamy wyłącznie po angielsku». Ale w Strasburgu dzieci przejęły pewne francuskie zwyczaje... [...] A za kogo inni uważają Parwin? Usłyszałem, że «ona jest ze Strasburga». Sama Parwin mówi, że «jej dom jest tam, gdzie ona»” (Zeldin 1998: 449–450).

Uczestnikami, komponentami układów wielokulturowych oraz struktur pluralistycznych są nie tyle grupy kulturowe, co tworzący je ludzie. We współczesnym świecie, w warunkach dominującego indywidualistycznego kapitalistycznego liberalizmu, stosunki międzykulturowe to przede wszystkim stosunki interpersonalne. Zacierają się granice przynależności kulturowej, wyłaniają się nowe porządki społeczne oraz modele ładu kulturowego, w których najważniejsze staje się nie to, co decyduje o kulturowej odrębności i wyrazistości, lecz to, co łączy ludzi z reprezentantami innych kultur. Ważniejszy od własnej grupowej homogenicznej, jednorodnej przynależności staje się kontekst mieszany kulturowo, w którym lalka Barbie kształtuje tożsamość Amerykanek na równi z tożsamością Indianek Navaho, lapońskimi dziewczynkami w Norwegii, japońskimi Ajnami czy polskimi góralkami (Rogers 2003). Lalka Barbie narzuca, kreuje, wyznacza jednakowe dla wszystkich kultur standardy socjalizacji poprzez zabawę, uniwersalizując postawy ludzkie, standaryzując normy i wartości etniczne, rasowe, nawet religijne. Istnieją co prawda próby dostosowania jednej z ikon



kultury masowej, jaką jest lalka Barbie do wymogów ekskluzywnych, monocentrycznych grup religijnych czy etnicznych. Lalka Barbie w krajach islamskich przybiera nieco inne postaci, w sensie wyposażenia w ekskluzywne elementy dziedzictwa kulturowego Arabów, jak *halabija* czy *czarczaf*, ale nie zmienia to istoty rzeczy, że przynosi ona na grunt rdzennych, homogenicznych kultur uniwersalne wartości cywilizacji amerykańskiej. Nie udaje się zuniwersalizować, stworzyć nowego wizerunku Barbie etnicznej, czarnej, latynoamerykańskiej, chińskiej czy japońskiej. Istnieją takie wcielenia i warianty Barbie, ale funkcjonują one „obok” głównego standardu kulturowego, jaki wyznacza biała, o blond włosach i niebieskich oczach reprezentantka białej, zachodniej cywilizacji, wyposażona w artefakty pożądane przez wszystkie dziewczynki na całym świecie, bez względu na przynależność rasową, etniczną, religijną. Zdaniem Mary F. Rogers, „Choć od lat sześćdziesiątych Barbie ma kolorowych przyjaciół, a w ciągu ostatnich piętnastu lat na rynek weszła Barbie w wersji afroamerykańskiej, azjatyckiej i latynoskiej, to jednak Barbie uparcie pozostaje biała. Mimo że od 1959 roku wielokrotnie pojawiała się jako brunetka, a także sporadycznie jako rudowłosa, Barbie generalnie ciągle jest blondynką. I choć jej oczy zmieniają kolor tak często jak włosy, Barbie ma nieuchwytne spojrzenie «najbardziej niebieskiego oka», o którym pisze Toni Morrison. Niezależnie od tego, jaką tożsamość rasową czy etniczną Barbie przyjmie, uderzająca jest jej identyfikacja jako osoby białej, korzystającej z przywilejów białych, kulturowego dowodu ich dominacji” (Rogers 2003: 76–77).

Lalka Barbie nie jest jedynie zabawką, podobnie jak fikcyjne postaci Supermana, Batmana czy Harry’ego Pottera nie są jedynie postaciami mitycznymi, lecz realnymi faktami społecznymi, wzorami osobowości, narzucającymi i kształtującymi indywidualną i zbiorową tożsamość kulturową dzieci i dorosłych na całym świecie. Lalka Barbie jest uosobieniem, symbolem kobiecego sukcesu w świecie zachodnim, w którym kobiety osiągnęły równą mężczyznom pozycję społeczną. Jednak lalka Barbie niesie też przesłanie kultury zachodniej o uniwersalnej, oderwanej od etnicznego, nawet rodzinnego podłoża wspólnotowego, kobiecej ponowoczesnej osobowości. Barbie ma męża Kena, o którym nie wiadomo w zasadzie nawet tego, czy z nią mieszka, czy reprezentuje typ metropolitarnej orientacji, w którym współmałżonkowie mają nie tylko odrębne rachunki bankowe, karty kredytowe i sypialnie, ale nawet mieszkania. To podejście do kreowania wizerunku Barbie jest także elementem uniwersalizacji kulturowej i typów tożsamości, chociaż odzwierciedla także „istniejący w powszechnej świadomości wizerunek rasy w społeczeństwach zdominowanych przez białych” (Rogers 2003: 80). Autorka socjologicznego studium o lalce Barbie pisze dalej, że „Mae [West – T.P.], Madonna, Barbie – są w tej samej drużynie, co Marilyn Monroe i Jackie Kennedy Onassis, Eva Péron i Eleonor Roosevelt, Florence Nightingale i Betsy Ross, razem ze Scarlett O’Harą i lady Chatterley, Fortuną i Matką Naturą. Wszystkie te ikony, należące do świata rzeczywistości, wyobraźni i literatury, są białe lub jak w przypadku Evy Péron, traktowane jak białe. Jak się wydaje, Barbie nigdy nie stanie się ikoną innej rasy niż biała. W miarę, jak stosunki rasowe i etniczne w krajach takich, jak Stany Zjednoczone czy Wielka Brytania podlegają zmianom, Barbie odzwierciedla kierunki tych przemian. Stanowi także odbicie wartości przypisywanej rasie białej w kulturze amerykańskiej i innych kulturach Zachodu. Także





mniejszości seksualne i etniczne znajdują w postaci Barbie swój otwarty, choć niemy wyraz” (Rogers 2003: 92–93).

Jak widać z tych wypowiedzi, wizerunek Barbie zmienia się wraz z otaczającą ją kulturą. Dostosowuje ona swoje „kreacje – policjantki, kosmonautki, lekarki, modelki, aktorki – do wyobrażeń członków uniwersalizujących oraz pluralizujących społeczeństw wielokulturowych. Barbie nie ma określonej tożsamości, cechuje ją raczej zdolność do szybkiego dostosowywania się do wymogów każdej kultury. Przypomina w tej mierze Madonnę, gwiazdę i inną ikonę kultury zachodniej, odwołującą się w swej twórczości, często w prowokacyjny, skandalizujący, ale przyciągający uwagę opinii publicznej sposób do elementów dziedzictwa różnych kultur, chrześcijańskiego krzyża, islamskiego półksiężyca, żydowskiej gwiazdy, łącząc je i mieszając w nowe, synkretyczne, pluralistyczne wzorce. Pozostaje jednak, niezależnie od barier kulturowych, jakie stara się pokonać, symbolem uniwersalnej kultury zachodniej. Naśladując ją rzesze nastoletnich Japonek, Chinek, Rosjanek czy Polek, nie tylko Amerykanek. Tworzona przez nią zmienna, wielopostaciowa, o niedefiniowalnej tożsamości amerykańsko-włosko-chrześcijańsko-anglosaskiej osobowość sceniczna, przyciąga naśladowczyń na całym świecie. Madonna tworzy i upowszechnia nowy typ tożsamości transkulturowej, ponowoczesnej, płynnej, nieokreślonej, ale także zuniwersalizowanej i pluralistycznej. Jest uosobieniem oraz idolem kobiet indiańskich, afrykańskich, azjatyckich, chociaż głównie białych. Lansowane przez nią zmieniające się wizerunki osobowości oddają naturę zmiennych, alternatywnych, wielowariantowych złożonych społeczeństw zachodnich. Wizerunki te i jej coraz szybciej zmieniane wcielenia przyciągają uwagę i fascynują także ulegające zjawiskom modernizacji kultury homogeniczne, rdzenne, ekskluzywne, zagrażając tradycyjnym środowiskom, a także hierarchiom i wartościom religijnym, etnicznym, narodowym.

Męskimi ikonami kultury ponowoczesnej zuniwersalizowanego pluralisty stają się w sposób oczywisty gwiazdy muzyki popularnej, sportu i filmu. David Beckham jest uosobieniem cech współczesnego internacjonalisty, gracza futbolowego funkcjonującego w wielu środowiskach, hiszpańskim, katalońskim, angielskim, brytyjskim, holenderskim, włoskim. Wszędzie traktowany jest jak „nasz człowiek” – przynajmniej do czasu, gdy strzela gole w drużynie, z którą się ludzie utożsamiają – nabierając zsyntetyzowanych, zuniwersalizowanych cech osobowości pożądanej przez uczestników wszystkich, zarówno lokalnych, jak i etnicznych, narodowych oraz postnarodowych kultur. Staje się nie tylko idolem, ale i symbolem kultury zuniwersalizowanej, synkretycznej, uosabiając cechy osobowości, postawy, wartości i normy wykreowanego w cywilizacji zachodniej „człowieka sukcesu”, zdolnego do funkcjonowania w wielorasowym, złożonym w wymiarze etnicznym i religijnym środowisku społecznym. Wielu młodych Japończyków, Koreańczyków, Chińczyków, Katalończyków czy Rosjan naśladuje Beckhama nie tylko poprzez fryzurę, strój, ale także pragnąc przyjąć jego styl bycia.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o to, jaki typ tożsamości reprezentuje Madonna, Eleonora Roosevelt czy Scarlett O'Hara, lecz na równi z lalką Barbie czy Davidem Beckhamem są te postaci wyrazicielami tendencji uniwersalizacyjnych, amerykańizacyjnych, westernizacyjnych, zmierzających do tworzenia nowych





rodzajów pluralistycznej tożsamości wielokulturowej. Lalka Barbie reprezentuje w tym przypadku typ zuniwersalizowanego pluralisty, a Madonna i Eleonora Roosevelt zintegrowanego amerykańskiego pluralisty. Trudniej byłoby przyporządkować do jakiegoś typu Beckhama, Anglika, Brytyjczyka, ale także „obywatela świata”. Bliższy jest on typowi osobowości lansowanemu przez lalkę Barbie, ale ma równie wiele wspólnego z Madonną. Panuje coraz bardziej powszechne przekonanie, że tożsamości kulturowe są obecnie rodzajem „towaru”, który można nabyć dowolnie w „supermarkecie kultury” (Mathews 2006). Czy rzeczywiście tak jest? Czy w sytuacji globalizującego się świata, uniwersalizującej się kultury, wzajemnego nakładania, przenikania, współkształtowania wielu grup kulturowych, jednostki są „skazane” i zmuszone do przyswajania oraz rozwijania nowych typów tożsamości pluralistycznej? Czy jest to zjawisko bezwyjątkowe, powszechne i uniwersalne? W jakim stopniu szybkie tempo przemian kultur i tożsamości wpływa pozytywnie, a w jakim negatywnie na osobowość jednostki? Czy zjawiska marginalizacji, alienacji, psychodewiacji, neuroz, są następstwem zbyt szybkich i częstych przemian tożsamości we współczesnym świecie? W jakiej zależności pozostają względem siebie zjawiska terroryzmu, fundamentalizmu i nacjonalizmu z fenomenem wielokulturowości i pluralizmu kulturowego? Co łączy Indian Navaho i Komanczów z wyznającymi protestantyzm białymi Amerykanami? Dlaczego górale podhalańscy w Polsce nie mogą porozumieć się we własnym języku z Kaszubem, pomimo tego, że są obywatelami jednego państwa? Jakie czynniki decydują o tym, że rosyjskie dziewczynki pragną bawić się lalką Barbie na równi z amerykańskimi czy chińskimi rówieśnikami? Dlaczego większość młodych Europejczyków spoza anglosaskiego kręgu kulturowego chętniej uczy się języka angielskiego niż niemieckiego czy francuskiego? Jakich wartości bronią Osama bin Laden i żołnierze amerykańscy w Iraku? Dlaczego żołnierze rosyjscy zachowują się wrogo wobec wszystkich Czeczenów, również kobiet i dzieci? Co dzieje się z postawami i wartościami młodych Polaków, masowo emigrujących do Dublina i Londynu? Co czuje Amerykanka japońskiego pochodzenia, odbierająca złoty medal olimpijski w łyżwiarstwie figurowym dla Stanów Zjednoczonych? Jakie motywy kierują Francuzami arabskiego pochodzenia podpalającymi autobusy na przedmieściach Paryża? Dlaczego mieszkańcy Paryża boją się młodych islamskich obywateli Francji? Czym można wyjaśnić fenomen upodabniania się fizycznie i psychicznie do Madonny czy Davida Beckhama przez reprezentanta młodego pokolenia Japończyków? Dlaczego Indianka Pocahontas stała się symbolem nowoczesnej kultury amerykańskiej? Jakie konsekwencje ma fakt, że coca-colę i papierosy Marlboro kupują i konsumują zarówno nowojorczy, jak i mieszkańcy Tybetu? Te i wiele innych pytań, których indeks mógłby złożyć się na resztę tej książki, tworzą teoretyczne i empiryczne, bardzo rozległe ramy problematyki wielokulturowości, charakterystyki postaw, tożsamości oraz osobowości uczestniczących w niej jednostek.

Jednokulturowa tożsamość jest naturalnym stanem osobowości jednostek. Dwukulturowość i wielokulturowość postaw, orientacji i osobowości jest zazwyczaj stanem pośrednim, fazą przejściową na drodze do uniwersalizacji tożsamości. Tożsamość uniwersalna wyższego stopnia, lokująca się nad identyfikacją węższą, z mniejszą, bardziej homogeniczną grupą plemienną, etniczną, narodową, jest coraz powszechniejsza





w społeczeństwach postnarodowych, złożonych etnicznie i rasowo. Jednorodną, monocentryczną identyfikację etniczną i narodową wypiera stopniowo tożsamość charakteryzująca społeczeństwa ponowoczesne, integrujące różne wpływy kulturowe w procesach globalizacji. Właściwa dla wymiaru zróżnicowania grupowego sytuacja rosnącej wielokulturowości większości współczesnych społeczeństw wywiera oczywisty wpływ na psychikę, tożsamość, osobowość jednostek. Nie są one już pewne swojej przynależności kulturowej, staje się ona wielokrotna, wieloznaczna, wielokontekstowa. Ludzie są w niektórych sytuacjach Ślązakami, w innych Polakami, a w innych jeszcze kontekstach Europejczykami. Śląskość może współtowarzyszyć tożsamości niemieckiej bądź polskiej, wyrażając się w różnych, także gwarowych, kompetencjach językowych. Tożsamość śląska obejmuje zarówno protestantów, jak i katolików, obywateli państwa polskiego i niemieckiego. Pojawia się także w tych częściach polskiej diaspory, w Brazylii, Stanach Zjednoczonych, krajach Europy Zachodniej, w których funkcjonują emigranci ze Śląska i ich potomkowie. Pomimo istnienia jednego „ogniska” i standardu „śląskości”, związanego z regionem, terytorium grupy macierzystej, ta śląskość, podobnie jak i japońskość, staje się coraz mniej jednoznaczna i jednorodna. W odniesieniu do ludzi posiadających i deklarujących typ tożsamości śląskiej słuszne wydaje się stwierdzenie, podobnie jak w różnych kontekstach – europejskości, amerykańskości, cywilizacji zachodniej, chrześcijaństwa – że mamy do czynienia z ludźmi „różnorodnymi” kulturowo, wyposażonymi w elementy różnych kultur. Podleganie różnorodnym wpływom kulturowym przy dominacji macierzystej tradycji, kształtowanie tożsamości w kontekście różnorodności kulturowej, można określić zbiorczo mianem „różnokulturowości” albo „różnorodności kulturowej”. Różnokulturowość jest pojęciem ogólniejszym i bardziej pojemnym od wielokulturowości, zwłaszcza w odniesieniu do jednostek. Różnokulturowość oznacza łączenie we własnej tożsamości, według indywidualnego, niepowtarzalnego wzoru, wpływów różnych grup kulturowych, wielokulturowość to uporządkowanie ich według pewnego, charakteryzującego już więcej jednostek wzorca, pluralizm zaś jest rodzajem strukturalnie usystematyzowanego konglomeratu postaw i osobowości, charakteryzującego społeczeństwa ponadnarodowe.



ZAKOŃCZENIE

Tożsamość ludzka, nierozzerwalnie związana z kulturą grupy, w której jednostki się rodzą, wychowują i żyją, jest instrumentem ich usytuowania w strukturze społecznej, przypisania ich do konkretnej wspólnoty, przyporządkowania do systemu pozycji oraz ról. Tożsamość stanowi kreatywny, elastyczny program dostosowania się do wymogów życia zbiorowego. Dzięki tożsamości funkcjonujemy zarówno w zaciszu domowym, jak i w życiu publicznym. Działamy i zachowujemy się stosownie do wymogów obyczajowych, norm prawnych, oczekiwań innych ludzi nawet wtedy, gdy jesteśmy sami. Punktem odniesienia do naszych działań jest zawsze jakiś realny bądź wyobrażony „inny”. Tożsamość ludzka posiada punkty orientacyjne, miejsca styczne, „kotwy” wiążące ją nie tylko z przeżyciami psychicznymi jednostki, z jej wewnętrznym subiektywnym światem, ale przede wszystkim z innymi ludźmi. Najważniejszymi ogniwami ludzkiej tożsamości są związki z najbliższymi członkami rodziny, krewnymi, sąsiadami, ludźmi z najbliższego otoczenia.

Tożsamość kształtowana jest i utrwalana w ciągu długich, złożonych, zmiennych interakcji. Bliscy odchodzą, ludzie, którzy mieli wpływ na tożsamość jednostki umierają, ale nadal wywierają wpływ na nasze zachowania, działania i sposób funkcjonowania w społeczeństwie. Wpływ obecnych „nieobecnych” w przestrzeni życiowej ludzi na naszą tożsamość jest najlepszym dowodem na jej społeczny, kulturowy charakter. Jesteśmy tacy, jacy jesteśmy, tym, kim jesteśmy, dzięki całemu zintegrowanemu, uporządkowanemu „systemowi operacyjnemu”, który stanowi tożsamość. Ten złożony system – określający całokształt naszych związków z otoczeniem zewnętrznym, sposób odniesienia nie tylko do innych ludzi, ale i do samych siebie, tworzy się w toku socjalizacji i nabywania cech osobowości w taki sposób, że może być modyfikowany, ulepszany, wzbogacany, poprawiany oraz zmieniany, zależnie od wymogów zewnętrznych i wewnętrznych determinant społecznych i psychicznych. W tym sensie tożsamość uznać można za samoregulujący się mechanizm nie tylko umożliwiający prawidłowe funkcjonowanie ludzi w ich społecznym otoczeniu, ale także nadający życiu sens.





Tożsamość jest matrycą ludzkiej potencji ulokowaną w macierzy społecznych związków i interakcji. Łączy jednostki z różnymi wymiarami systemu społecznego, zarówno z bliskimi, znanymi, zdefiniowanymi na gruncie norm kulturowych wyznaczonych przez grupy, w których żyjemy, jak i odległymi, obcymi, ale uświadamianymi oraz oddziałującymi na nasz obraz świata poprzez złożone relacje międzynarodowe, międzycywilizacyjne, międzykulturowe. Wielcy politycy, sportowcy, twórcy wywodzący się z innych, obcych, odległych kultur i cywilizacji także wpływają na naszą tożsamość, głównie przez uniwersalny wizerunek medialny, ale także kształtowanie naszych światopoglądów, systemów wartości, ideologii. Mahatma Gandhi czy Swami Prabhupada są osobami mającymi wpływ na naszą tożsamość w tym samym stopniu, co Dalajlama czy Barack Obama. Do grona osób-symboli obecnych w naszej tożsamości zaliczyć można piłkarza Pelego, pomimo tego, że jest wywodzącym się z Afryki Brazylijczykiem. Ludzie mający wpływ na naszą tożsamość to idole muzyki, gwiazdy filmu, pisarze i artyści, swoiste wzorce osobowe, które przekraczają wszystkie granice kulturowe i cywilizacyjne, włącznie z religijnymi. Każda grupa kulturowa ma własne autorytety i wzorce osobowe. Polacy kochają Adama Małyszka, wzorują się na jego postawie i cechach osobowości, ale obecnie coraz większy wpływ na zachowania młodych Polaków wywierają sportowcy „interkulturowi”, udzielający wywiadów po angielsku i spędzający więcej czasu za granicą niż w kraju, tacy jak Robert Kubica czy Agnieszka Radwańska.

Tożsamość nie istnieje poza systemem społecznym i kulturowym. Jednostka zostaje włączona w życie zbiorowe dzięki tożsamości. Działa i funkcjonuje, rozumie sens swojej egzystencji wyłącznie poprzez kontekst społeczny, w którym jest ulokowana. Ogniwami tak rozumianej świadomości, jako „operacyjnego systemu działania”, programu naszego „ja” w sieci interakcji i relacji społecznych są przede wszystkim ludzie, związki z nimi, ich wytwory, zwłaszcza symbole, wartości oraz normy, które respektujemy i uznajemy za ważne.

Inni ludzie, stale obecni w naszej tożsamości, zakorzeniający nas w precyzyjnie zdefiniowanej przestrzeni kulturowej, to zawsze najbliżsi: rodzice, rodzeństwo, współmałżonkowie, dzieci, wnuki, wszyscy definiowani jako krewni, pozostający w intymnym, prywatnym związku z jednostką. Świat swojski, znany, bliski, bezpieczny, lubiany, kształtowany jest w naszej tożsamości wyłącznie i dzięki związkom z ludźmi. W pierwszym rzędzie kochanymi, lubianymi, akceptowanymi, stanowiącymi dla nas wzorce, pełniącymi funkcje opiekunów, nauczycieli, wychowawców, mentorów, mistrzów, autorytetów i wzorców osobowych. Są to nie tylko ludzie z naszego bliskiego otoczenia społecznego, ale także przodkowie, bohaterowie narodowi, wielcy obecni w zbiorowej, narodowej, jak i naszej, indywidualnej tożsamości. Dla Polaków są to postaci Jana Pawła II czy Józefa Piłsudskiego, ale także Napoleona Bonapartego czy cesarza Austro-Węgier Franciszka Józefa.

Z drugiej strony elementami takiej świadomości są relacje z obcymi, budzącymi strach, bojaźń, grozę, nienawidzonymi, identyfikowanymi jako wrogowie, nieprzyjaciele, „inni”. Symbolem i ucieleśnieniem obcego staje się stereotypowy poganin, innowierca, terrorysta. Uosobieniem „obcego” stał się dla opinii publicznej, za sprawą mediów masowych, Osama bin Laden. Tożsamość rozpięta jest pomiędzy dwoma





biegunami emocji i uczuć: miłością i nienawiścią, sympatią oraz antypatią, akceptacją i odrzuceniem. Uczucia i emocje skierowane są na konkretnych ludzi, zdefiniowanych precyzyjnie „swoich” i „obcych”. Każdy posiada swoją kompozycję interakcji i odniesień międzyludzkich, własną niepowtarzalną sieć komunikacji interpersonalnych. Podstawowym elementem tej sieci interakcji i komunikacji są zdefiniowani oraz precyzyjnie zazwyczaj usytuowani inni ludzie.

Tożsamość – kształtowana i określana poprzez kontakty z innymi ludźmi – jest wypadkową naszych odniesień do wszystkich „innych”, którzy bezpośrednio lub pośrednio wpływają na nasze sądy, zachowania, działania czy wartości. Wydaje się misternie utkaną siecią związków i relacji społecznych, punktów „stycznych” z innymi uczestnikami życia społecznego. Gęstość i rozmiar tej sieci zależy od wielu czynników, w tym nie tylko od predyspozycji intelektualnych, duchowych i osobowościowych jednostek, ale także, a nawet przede wszystkim, od miejsca w systemie społecznym, nabytym przez fakt urodzenia i osadzenia w konkretnym kontekście strukturalnym.

Tożsamość członków współczesnych społeczeństw wielokulturowych jest skomplikowana, złożona, wielowymiarowa, dynamiczna, zmienna. Pozostający pod wpływem różnych kultur, obecni w wielu interakcjach interpersonalnych, w tym międzykulturowych ludzie, dla właściwej integracji własnej osobowości i tożsamości – jako ich obrazu świata i sposobu przyporządkowania do niego – potrzebują stałych, pewnych punktów orientacyjnych, płaszczyzn odniesienia. Rodzina, tradycja, dziedzictwo zawarte w kulturze symbolicznej, religii, literaturze, sztuce, to podstawa tożsamości każdej jednostki, bez względu na to, czy ogranicza się ona do przestrzeni lokalnej, regionalnej, etnicznej, narodowej czy też wykracza poza granice jednorodnej, homogenicznej, monocentrycznej kultury, ku identyfikacji różnokulturowej, poliwalencyjnej, cywilizacyjnej.

Kręgi zawodowe, towarzyskie, kategorie społeczne, w których jednostki się lokują, wyznaczają kolejny ważny wymiar tożsamości. Przestrzeń intymna, prywatna, osobista, indywidualna, rozszerza się o sferę związków i interakcji publicznych, formalnych, organizacyjnych. W tej sferze lokują się także stosunki nadrzędności i podrzędności, relacje oraz związki władzy, wyznaczone przez kulturę polityczną i normy prawne, których suwerenem i gwarantem jest wciąż państwo. Który z Polaków nie śledzi, nie komentuje i nie orientuje swoich sądów i postaw na polityków z pierwszych stron gazet? Budzą oni nie tylko zainteresowanie, ale też i emocje, identyfikujemy się z ich poglądami albo się nie zgadzamy, czyniąc z nich kontrapunkt dla naszej tożsamości. Prezydent Lech Kaczyński, premier Donald Tusk – to nie tylko politycy sprawujący władzę, to także symbole naszej tożsamości politycznej. Funkcje państwa, także w wyznaczaniu zasad socjalizacji i internalizacji norm, przejmują w coraz większym stopniu również organizacje międzynarodowe, międzykulturowe.

Tożsamość w czasach multimedialnej komunikacji internetowej, łączności satelitarnej, globalizacji, jest coraz bardziej płynna, rozległa, wielokulturowa. Wpływ na nią mają w większym stopniu niż instytucje państwowe i kultury narodowe, różnokulturowe, pluralistyczne globalne koncerty medialne.





Drugim po ludziach, uczestnikach naszych interakcji, elementem tożsamości są miejsca, w których tożsamość występuje i funkcjonuje. Nie są to, podobnie jak żyjący w nich ludzie, abstrakcyjne, „puste” pojęcia geograficzne, lecz nacechowane kulturowo przestrzenie: domowa, intymna, osobista, prywatna, zawodowa, publiczna. Najważniejszymi elementami tożsamości stają się takie zjawiska, jak dom, rodzina, ojczyzna, kraj. Elementami naszego pejzażu semiotycznego jest parafia, gmina, wspólnota, kościół, szkoła, fabryka. Nasza tożsamość naznaczona jest przez związek z miejscem, w którym wznosimy się i żyjemy, nawet jeżeli kraina dzieciństwa jest odległa – nie tylko w sensie geograficznym – od miejsca, w którym usytuowany jest nasz dom w okresie dorosłości. Miejsca również pozostają trwałymi komponentami tożsamości. Nie tyle ich geograficzna, naturalna charakterystyka, ile emocjonalny i uczuciowy, kulturowo wyznaczony związek z nimi. Elementy krajobrazu stają się częścią naszej przestrzeni, w której lokujemy tożsamość. Wspomnienia, skojarzenia, odniesienia, łączą ludzi z konkretnym miejscem, z realną rzeką, z nazwaną górą, lasem, ulicą, podwórkiem. Miejsca funkcjonują w naszej świadomości w związku z ludźmi kształtującymi nasze do nich odniesienia. Dlatego dla wielu osób przeniesiona do innej przestrzeni kulturowej odrobina ziemi rodzinnej nabiera szczególnego znaczenia nie ze względu na to, że pochodzi z innego obszaru geograficznego, lecz dlatego, że symbolizuje związek z miejscem i ludźmi, którzy po tej ziemi stąpali. Popularny wśród emigrantów, nie tylko chłopskich, zwyczaj zabierania grudki ziemi „spod proga”, przybiera różne postaci: przenoszenia wzorów architektonicznych, roślin, sposobów organizacji formalnej i nieformalnej, wielu innych, materialnych i niematerialnych elementów dziedzictwa.

Miejsca i związane z nimi postawy, emocje oraz uczucia, nierozzerwalnie, integralnie wypełniające tożsamość ludzką, posiadają wymiar lokalny, prywatny, ale też i szerszy, narodowy, cywilizacyjny czy globalny. Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej jest miejscem świętym dla Polaków, niezbywalnym elementem świadomości narodowej, ale także komponentem całego europejskiego dziedzictwa chrześcijańskiego. Miejsca takie, jak Watykan, Fatima czy Lourdes to nie tylko cele pielgrzymek pątników katolickich, ale także symbole tożsamości szerszej, rozleglejszej i bardziej złożonej niż polsko-katolicka identyfikacja narodowa. Funkcjonowanie w naszej tożsamości, przykładowo, uniwersaliów religijnych, z kultem głowy Kościoła katolickiego – papieżem, nie stoi w sprzeczności z nadawaniem cech indywidualnych, lokalnych, rodzimym postaciom i miejscom kultu religijnego. Każda parafia, gmina, posiada swoje święta, odpusty związane z kultem świętych czy lokalnych wcieleń Chrystusa, a zwłaszcza Matki Boskiej. Kult Matki Boskiej Kalwaryjskiej, Ludźmierskiej, Makowskiej, Piekarskiej czy Zembrzyckiej przenosi się nawet na niższy poziom, do przydrożnych wiejskich kapliczek, figurek i innych miejsc „świętych”, cudownych i nacechowanych kulturowo.

Miejsca ważne dla tożsamości Polaków to nie tylko Jasna Góra, Wawel czy Pałac Kultury, to także Gubałówka, Giewont czy sopockie molo, tworzące złożoną przestrzeń skojarzeń, odniesień i kulturowej charakterystyki, obecne w różnych postaciach w naszej indywidualnej świadomości. W fazie ponowoczesności, w procesach globalizacji, w warunkach stałej mobilności przestrzennej ludzi, miejscami nacechowanymi kulturowo, obecnymi także w tożsamość Polaków stają się nie tylko punkty swojejskie, lokalne, narodowe, ale także takie, jak plac św. Piotra w Rzymie





czy Trafalgar Square w Londynie. Obiektem ludzkiej, międzykulturowej identyfikacji stają się nie tylko miejsca kultu religijnego, centra i skrzyżowania szlaków migracyjnych, ale także, a może przede wszystkim, stadiony sportowe, areny zmagania piłkarzy, lekkoatletów, kolarzy. Wyścig Tour de France jest ważny nie tylko dla Francuzów, zmagania klubów sportowych Realu Madryt czy Barcelony wykraczają dalece w swym znaczeniu poza lokalne, katalońskie czy narodowe, hiszpańskie granice kulturowe.

Tożsamość ludzka, zgodnie z arystotelesowskimi i kantowskimi kategoriami poznawczymi, obejmuje nie tylko miejsce, lokalizację naszego poznania w konkretnej przestrzeni, ale i w czasie. Są miejsca ponadczasowe, geograficzne, fizyczne elementy krajobrazu, są też miejsca konkretno-historyczne. Akropol i Wawel, katedra Notre Dame w Paryżu i kościół Mariacki w Krakowie stanowią wytwór kultury, życia społecznego, powstały w konkretnym czasie, ale mający znaczenie dla tożsamości współczesnych Francuzów, Greków, Polaków, Europejczyków. Tożsamość kształtowana bywa w procesie społecznym przez kontekst historyczny, kulturowo utrwalaony standard interpretacyjny i znaczeniowy ludzi, miejsc, które liczą się nie tylko dla jednego pokolenia, ale są ważni ponadczasowo, uniwersalnie, w oderwaniu od swego lokalnego miejsca i historycznego czasu. Takimi miejscami, nie tylko dla Polaków, stały się Oświęcim-Auschwitz czy Stocznia Gdańska, kolebka ruchu społecznego i związku zawodowego „Solidarność”. Elementami tożsamości szerszej niż polska jest Lech Wałęsa czy zmarły niedawno Bronisław Geremek.

Istotą tożsamości stają się także utrwalone, podzielane przez innych uczestników tej samej kultury symbole, wzorce i wartości. Tożsamość nie może funkcjonować nie tylko w oderwaniu od miejsc i ludzi, ale także od ich wytworów. Rolę symbolu może w tożsamości pełnić dowolny taki wytwór, ale zarazem i wiele wytworów, zarówno materialnych, jak i niematerialnych – własnej i każdej innej grupy kulturowej. Tożsamość składa się z symboli, jest pełna wyznaczonych przez grupę i utrwalonych w świadomości zbiorowej elementów: tradycji, religii, języka, literatury, sztuki, prawa, nauki znaków, terminów i pojęć oraz ich interpretacji. Tożsamość to sfera ducha, rozumu i emocji, to subiektywna „tkanka łączna” pomiędzy jednostką i grupą, zjawisko należące zarówno do psychiki, jak i kultury, indywidualne i grupowe, realne i mistyczne, racjonalne i irracjonalne.

Tożsamość obejmuje zarówno cechy charakteru i przymioty ducha jednostki, jak i społecznie przypisane oraz kulturowo wyznaczone jej więzi i funkcje ze społeczeństwem. Jest emanacją, a zarazem wyrazem oraz instrumentem naszej społecznej podmiotowości i kulturowej roli w grupie. Tożsamość jako przestrzeń wiążąca jednostkę z grupą i na odwrót, jest swoistym sitem poznawczym, interpretacyjnym, znaczeniowym, w którym rolę selektonera pełnią symbole, wartości i normy. Wytwory ludzkiej aktywności, treść kultury są tkanką, z której zbudowana jest tożsamość jednostki. Podobnie jak pszczoły, ewolucyjnie uwarunkowane, budują swoje geometryczne wzory na plastrze miodu, tak zbiorowość „wypełnia” ludzką świadomość wspólną dla wszystkich zawartością, którą są symbole, wartości i ich wyznaczone kulturowo znaczenie. Dwa skrzyżowane w wielu różnych wariantach elementy drewniane mogą oznaczać wiele różnych zjawisk istniejących w przyrodzie czy kulturze, tym niemniej główna funkcja tego krzyża wiąże się głęboko z wiarą, sensem nadanym przez stulecia temu znakowi jako symbolowi kulturowemu. Czy tego chcemy czy nie, nie kojarzy-





my znaku krzyża z formą architektoniczną, z ramą okna, skrzyżowaniem dróg, czy czymkolwiek innym, lecz ze znaczeniem, jakie w sobie kryje jako chrześcijański symbol cierpienia i miłości, ofiary i misterium łączącym człowieka z Bogiem, jednostkę z uniwersum, członka grupy z kulturą.

Symbolem jest słowo, znak, przedmiot, wartość. Od totemu do krzyża, od glinianej czy kościanej figurki do pomnika Jana Pawła II, od rysunku naskalnego mamuta do dzieła filmowego zatytułowanego *Walka o ogień* jest niewielki dystans kulturowy, choć wielki czasowy. Wartości, znaczenia, emocje, uczucia pozostają takie same, zmienia się jedynie forma i sposób przekazu oraz utrwalania znaczenia symbolu. Na arenę dziejów wkracza w coraz większym stopniu technologia komunikacyjna. Już nie przekaz ustny, słowo drukowane, dźwięk czy obraz, ale wszystkie te elementy jednocześnie wyznaczają formę przekazu kulturowego, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego.

Tożsamość kształtowana była i jest w procesie nadawania znaczeń ludziom, miejscom, symbolom, wartościom. Im bardziej złożony kontekst komunikacyjny, im szerszy i bardziej złożony obszar wielokulturowości, tym bardziej tożsamość staje się dynamiczna, plastyczna, podatna na zmiany, otwarta, niejednoznaczna, nieokreślona. Tym bardziej też dowodzi to funkcjonalnego znaczenia fenomenu określanego mianem tożsamości. Nie można bez niej funkcjonować.

Istotą człowieczeństwa jest jego tożsamość. Rola człowieka w społeczeństwie i kulturze jest miarą jego tożsamości, zwłaszcza tej uzewnętrznionej, wykorzystanej w realnym życiu. Dzięki tożsamości gotowi jesteśmy do poświęceń, altruizmu, pomimo naturalnej, genetycznej skłonności do egoizmu. Tożsamość pozwala nam, „zwierzętom myślącym”, na odczuwanie, empatię, przekazywanie własnych sądów i emocji innym uczestnikom życia społecznego. Tożsamość czyni z nas zbrodniarzy i morderców, ale też laureatów nagrody Nobla i wybitnych twórców nowych wartości.

Symboliczny wymiar tożsamości jest tym, czym liczby w arytmetyce, figury w geometrii czy wzory reakcji w chemii. Tożsamość utkana jest z symboli. W prezentowanej książce w bardzo małym stopniu poruszałem i omawiałem ten wymiar organizacji tożsamości. Należy on bowiem do bardzo bogatej, złożonej sfery semiologii, znaku, komunikacji. Jest to bardzo rozległa sfera nadająca tożsamości różnorodne, zmienne treści kulturowe. Tym razem pisałem raczej o formie niż treści tożsamości kulturowej, warunkach i zasadach jej kształtowania i funkcjonowania niż konkretnej zawartości symbolicznej, znaczeniowej i sensie kulturowym. Niedostatki mojej analizy w dużym stopniu uzupełnia przedmowa pióra znakomitego kolegi, profesora Zdzisława Macha, w której przedstawił symboliczny sens i głębię tożsamości jako zasady funkcjonowania człowieka w świecie kultury.



BIBLIOGRAFIA

- Alba R., Nee V., 1997, *Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration*, „International Migration Review”, Vol. 31, No. 4, s. 826–874.
- Adorno T. W., Frenkel-Brunswick E., Levinson D. J., Nevitt Sanford R., 1950, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York.
- Anderson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa.
- Babiński G., 1997, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Nomos, Kraków.
- Balandier G., 1984, *Ład tradycyjny i kontestacja*, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, red. J. Szacki, J. Kurczewska, Czytelnik, Warszawa.
- Bastide R., 1957, *Race Relations in Brazil*, „International Social Science Bulletin”, No. 9, s. 495–512.
- Bauman Z., 1992, *Nowoczesność i zagłada*, Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa.
- Bauman Z., 2000, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa.
- Bauman Z., 2004, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, [w:] *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Universitas, Kraków.
- Bokszański Z., 2002, *Tożsamość*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. nauk. H. Kubiak, J. Szacki et al., Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Benedict R., 2002, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Muza, Warszawa.
- Castells M., 2001, *The Power of Identity*, Blackwell Publisher, Cornwall.
- Cooley Ch., 1922, *Human Nature and the Social Order*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Durkheim E., 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa.





- Durkheim E., 1897, *Le suicide. Etude de sociologie*, Les Presses universitaires de France, Paris.
- Eliade M., 1997, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa.
- Erikson E. H., 1960, *The Problem of Ego Identity*, [w:] *Identity and Anxiety. Survival of the Person in Mass Society*, red. M. R. Stein, A. J. Vidich, D. M. White, The Free Press of Glencoe, Illinois, s. 37–88.
- Erikson E. H., 1997, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Rebis, Poznań.
- Ethnicity. Theory and Experiences*, 1975, red. N. Glazer, D. P. Moynihan, C. S. Schelling, Harvard University Press, Cambridge–London.
- Francis E. K., 1976, *Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*, Elsevier, New York.
- Freud Z., 1984, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. K. Obuchowski, wyd. 4, PWN, Warszawa.
- Freud Z., 1992, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, KiW, Warszawa.
- Gans H. J., 1997, *Toward a Reconciliation of „Assimilation” and „Pluralism”: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, „International Migration Review”, Vol. 31, No. 4, s. 875–892.
- Gellner E., 1991, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa.
- Giddens A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens A., 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Glazer N., 1993, *Is Assimilation Dead?*, „Annals of the American Academy of Social and Political Sciences”, No. 530, s. 122–136.
- Goffman E., 1981, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, wstęp J. Szacki, tłum. H. i P. Śpiewakowie, PIW, Warszawa.
- Gordon M., 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York.
- Harris M., 1952, *Race and Class in Minas Velhas, a Community in the Mountain Region of Central Brazil*, [w:] *Race and Class in Rural Brazil*, red. Ch. Wagley, UNESCO, Paris, s. 47–81.
- Horowitz D., 1975, *Ethnic Identity*, [w:] *Ethnicity. Theory and Experience*, red. N. Glazer, D. P. Moynihan, Harvard University Press, Cambridge.
- Huizinga J., 1985, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa.
- Huntington S. P., 2000, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
- Immigrant Adaptation and Native-born Responses in the Making of Americans*, 1997, „International Migration Review”, Special Issue, Vol. 31, No. 4 (Winter).
- Jung C. G., 2002, *Analiza marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa.
- Kłoskowska A., 1992, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
- Kaganiec A., 2006, *Mexican, Mexican American, Chicano czy Latino? Tożsamość narodowa mniejszości meksykańskiej w wielokulturowym społeczeństwie USA*, [w:]



- Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Koneczny F., 1935, *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków.
- Kubiak H., 1975, *Rodowód narodu amerykańskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Laytano de D., 1987, *Folclor do Rio Grande do Sul*, EDUCS, Caxias do Sul.
- Linton R., 2000, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa.
- Mach Z., 1994, *Procesy rekonstrukcji tożsamości społecznej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, „Nomos”, nr 7/8.
- Marcuse H., 1991, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, PWN, Warszawa.
- Marcuse H., 1998, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska i A. Pawelski, Muza, Warszawa.
- Mathews G., 2005, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa.
- Mead M., 1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Morrow, New York [wyd. pol.: *Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, t. 1–3, tłum. E. Życieńska, PIW, Warszawa 1986].
- Mead M. 1960, *Culture Change and Character Structure*, [w:] *Identity and Anxiety. Survival of the Person in Mass Society*, red. M. R. Stein, A. J. Vidich, D. M. White, The Free Press of Glencoe, Illinois, s. 89–98.
- Mead M., 1978, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. T. Hołówka, PWN, Warszawa.
- Merton R. K., 1957, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press of Glencoe, Illinois [wyd. pol.: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski, PWN, Warszawa 1982].
- Nowicka E., 1998, *Akulturacyja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. nauk. H. Kubiak, J. Szacki et al., Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Ossowski S., 1966, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 2, PWN, Warszawa.
- Ossowski S., 1967, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 3, PWN, Warszawa.
- Paleczny T., 1989, *Ewolucja ideologii i przemiany tożsamości narodowej Polonii w Stanach Zjednoczonych w latach 1870–1970*, PWN, Kraków.
- Paleczny T., 1997, *Kontestacja. Formy buntu we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków.
- Paleczny T., 1999, *Mniejszości*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. nauk. H. Kubiak, J. Szacki et al., Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 259–264.
- Paleczny T., 2001, *Rasa i etniczność w Brazylii*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, nr 2.
- Paleczny T., 2005, *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków.
- Paleczny T., 2007, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Pamiętniki emigrantów – Stany Zjednoczone*, 1977, t. 1–2, Warszawa.



- Park R. E., 1921, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago University Press, Chicago.
- Postman N., 2006, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, wstęp M. Mrozowski, Muza, Warszawa.
- Ribeiro D., 1995, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Riesman D., Glazer N., Denney R., 1996, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Muza, Warszawa.
- Robertson R., 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London.
- Rogers M. F., 2003, *Barbie jako ikona kultury*, tłum. E. Klekot, Muza, Warszawa.
- Romano R., 1971, *Wstęp*, [w:] *Ameryka indiańska?*, wybór i wstęp R. Romano, PWN, Warszawa.
- Rumbaut R. G., 1997, *Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality*, „International Migration Review”, No. 31, s. 923–960.
- Schuetz A., 1960, *The Stranger*, [w:] *Identity and Anxiety. Survival of the Person in Mass Society*, red. M. R. Stein, A. J. Vidich, D. M. White, The Free Press of Glencoe, Illinois, s. 98–110.
- Smolicz J., 1999, *Współkultury Australii*, tłum. J. Lencznarowicz, L. Korporowicz, M. Boruta, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Sztompka P., 2002, *Sociologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków.
- Thomas W., Znaniecki F., 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, tłum. S. Helsztyński, M. Metelska, E. Oengo-Knoche, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Toffler A., 1985, *Trzecia fala*, PIW, Warszawa.
- Toynbee A., 1991, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Przedświt, Warszawa.
- Tönnies F., 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig [wyd. pol.: *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa, 1988].
- Vasconcelos J., 1993, *Rasa kosmiczna*, Warszawa.
- Wade P., 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, London–Sterling–Virginia.
- Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin.
- Weber M., 2002, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa.
- Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, 2006, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiącek, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Założenia teorii asymilacji*, 1980, red. H. Kubiak, A. Paluch, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Zeldin T., 1998, *Intymna historia ludzkości*, tłum. B. Stokłosa, WAB, Warszawa.
- Znaniecki F., 1990, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, PWN, Warszawa.
- Znaniecki F., 2001, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa.





INDEKS OSOBOWY¹

Adorno Theodore 59, 171
Alba Richard D. 108, 171
Allen Woody 88
Amsterdamski Stefan 171
Anderson Benedict 47, 83, 171
Ardener Edwin 9, 10, 15
Augustyn św. 24

Babiński Grzegorz 74, 75, 148, 171
Balandier Gustaw 58, 59, 65, 171
Barth Fredrik 10, 15, 83
Bastide Roger 120, 171
Bauman Zygmunt 23, 30, 39, 50, 74, 171
Beckham David 64, 162, 163
Benedict Ruth 23, 25, 30, 33, 57, 59, 69, 112
Boksański Zbigniew 9, 15, 29, 171
Bonaparte Napoleon 166
Bondarczuk Fiodor 122
Boruta Mirosław 174
Bourdieu Pierre F. 14, 15

Castells Manuel 30, 40, 41, 43, 45, 51, 56, 171
Cobain Kurt 62, 64
Cohn-Bendit Daniel 61
Cooley Charles 23, 26, 30, 171
Crusoe Robinson 114, 115

¹ Indeks zawiera również wybrane postacie fikcyjne.





- Dalajlama 166
Dali Salvador 61
Dean James 62
Defoe Daniel 114
Denney Reuel
Diogenes 63, 78
Dulczewski Zygmunt 174
Durkheim Émil 30, 44, 59, 89, 90, 171, 172
Dylan Bob 62
- Eliade Mircea 34, 172
Elias Norbert 10, 11, 15
Erikson Erik Homburger 9, 15, 23, 25, 27, 30, 58, 59, 70, 172
- Farrow Mia 88
Foucault Michel 14, 16
Francis Emerich F. 153
Franciszek Józef, cesarz 166
Franciszek z Asyżu św. 23, 62
Frenkel-Brunswik Else 171
Freud Zygmunt 23, 25, 26, 27, 30, 70
Fydrych Waldemar „Major” 61, 63
- Gandhi Mahatma 62, 166
Gans Herbert 108, 109
Geertz Clifford 12, 16
Gellner Ernest 47, 79
Geremek Bronisław 169
Giddens Anthony 23, 40, 50, 134
Ginsberg Allen 60
Glazer Nathan 74, 172
Goffman Erving 28
Golemo Karolina 173, 174
Goodman Paul 60
Gordon Milton 75
Guevara Che 61
- Harris Marvin 120, 172
Harris Roger 101
Hayden Tom 61
Hegel Wilhelm Friedrich 25
Hejmej Przemysław 172
Helsztyński Stanisław 174
Hendrix Jimi 62



Henryk VIII 86
Herberg Will 127
Herostrates 62
Hołówka Tadeusz 172, 173
Horowitz Donald L. 70, 72, 172
Huizinga Johan 34, 172
Huntington Samuel 46, 111, 172

Isaaks Harold R. 11, 16

Jagger Mick 62
Jan Paweł II 166, 170
Jankowska Hanna 172, 173
Jasińska-Kania Aleksandra 173
Jones James 62
Joplin Janis 62
Jung Carl Gustav 23, 25, 26, 30, 172

Kaczyński Lech 167
Kaganiec Anna 127, 147, 172
Kalaga Wojciech 171
Kant Immanuel 24
Kartezjusz (René Descartes) 24
Katarzyna Aragońska 86
Kennedy Onassis Jacqueline 161
Kerouac Jack 60
King Martin Luther 60
Klekot Ewa 173, 174
Kleopatra, królowa Egiptu 86
Kłoskowska Antonina 41, 130, 172
Koneczny Feliks 46, 173
Konopacki Stanisław 173
Koresh Dawid 62
Korporowicz Leszek 174
Kozakiewicz Władysław 60
Kubiak Hieronim 45, 171, 173, 174
Kubica Robert 166
Kurecka Maria 172
Kurczewska Joanna 171
Kuroń Jacek 61
Kurzyniec Marek 63

Lachowska Dorota 174
Laden Osama bin 166



- Laytano Dante de 121, 173
Leach Edmund 12, 16
Leary Timothy 60
Lencznarowicz Jan 174
Lenin Włodzimierz Iljicz 61
Lennon John 62
Levinson Daniel J. 171
Linton Ralph 23, 25, 33, 69, 70, 112, 173
- Łukasiewicz Małgorzata 174
- Mach Zdzisław 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 75, 170, 173
Madej Wojciech 174
Madonna (Louise Veronica Ciccone Ritchie) 32, 161, 162, 163
Mahoney Parwin 160
Malcolm X (Malcolm Little) 62
Małysz Adam 166
Manson Charles 62
Marcuse Herbert 59, 61, 70, 72, 173
Marek Antoniusz 86
Mathews Gordon 91, 92, 148, 157, 163, 173
Maya 159–160
McDonald Maryon 11, 16
Mead George Herbert 9
Mead Margaret 23, 25, 27, 47, 57, 59, 69, 70, 173
Merton Robert K. 59, 65, 173
Metelska Maryla 174
Michnik Adam 61
Miodunka Władysław 95
Miziński Jan 174
Monroe Marilyn 161
Morawska Ewa 173
Morrison Jim 62
Morrison Toni 64, 161
Moynihan Daniel P. 172
Mrozowski Maciej 174
- Nee Victor 108, 171
Niedzielski Lech 174
Niemen Czesław 61
Nightingale Florence 161
Nowicka Ewa 120, 173





Obama Barack 166
Obuchowski Kazimierz 172
Oengo-Knoche Endla 174
O'Hara Scarlett 161, 162
Ortner Sherry 12, 16
Ossowski Stanisław 44, 45, 79, 85, 173
Owsiak Jerzy 62

Paleczny Tadeusz 7, 60, 76, 102, 109, 111, 120, 134, 173
Paluch Andrzej 15, 174
Park Robert Ezra 108, 174
Pawelski Arnold 173
Pelé (Edson Arantes do Nascimento) 166
Péron Eva 161
Piaś Kołodziej 85
Piętaszek 114, 115
Piłsudski Józef 166
Pocahontas 87, 115
Popiełuszko Jerzy 62
Postman Neil 134
Potter Harry 161
Prabhupada Swami 166
Prokopiuk Jerzy 171, 172

Rabinow Paul 16
Radwańska Agnieszka 166
Reszke Robert 172
Ribeiro Darcy 174
Riesman David 57, 59, 174
Robertson Ronald 134, 174
Rogers Mary F. 160, 161, 162, 174
Roland, rycerz 85
Rolfe John 87, 115
Romano Ruggiero 121, 174
Romulus 85
Roosevelt Eleonora 161, 162, 163
Rose Nikolas 16
Ross Betsy 161
Rumbaut Ruben G. 74, 174

Schelling Corinne Saposs 172
Schuetz (Schütz) Alfred 58, 174
Scotson John 10, 11, 15
Sforza Bona 86



Smolicz Jerzy 101, 119, 128, 144, 174

Sokrates 63

Spartakus 63

Spinoza Baruch 24

Stanford Newitt R. 171

Stein Marice R. 172, 173, 174

Stokłosa Bożena 174

Strzelecki Jan 174

Sue 158

Szacki Jerzy 171, 172, 173

Sztompka Piotr 23, 74, 134, 174

Szulżycka Alina 172

Śpiewak Helena 172

Śpiewak Paweł 172

Thomas William 96, 109, 174

Tischner Józef 154

Toffler Alvin 48, 174

Tokarski Stanisław 172

Tomasz z Akwinu św. 24, 30

Toynbee Arnold 46, 174

Tönnies Ferdinand 44, 174

Turner Victor 12, 16

Tusk Donald 167

Tyrmand Leopold 61

Vasconcelos Jose 120, 174

Vidich Arthur J. 172, 173, 174

Wade Peter 72, 120, 174

Wagley Charles 172

Wałęsa Lech 62, 169

Weber Max 44, 48, 59, 79, 89, 174

West Mae 161

White David Manning 172, 173, 174

Wiącek Elżbieta 173, 174

Wilber Ken 22

Wirpsza Witold 172

Witkiewicz Stanisław Ignacy 61

Zadrożyńska Anna 171

Zeldin Teodor 158, 160, 174

Znaniecki Florian 23, 30, 45, 46, 57, 96, 109, 111, 113, 114

Zygmunt Stary 86



Indeksy

181

Żuławski-Wertenstein Jerzy 173

Życieńska Ewa 173





INDEKS RZECZOWY

- adaptacja 26, 70, 112, 131
 - model adaptacji strukturalnej 127
- akomodacja 108, 118, 122, 130, 145
- akulturacja 52, 71, 73, 82, 84, 86, 100–102, 108–110, 117–118, 120, 122, 124, 127, 129, 130–131, 135, 139, 141, 143, 147, 149, 153, 155, 158, 173
- alienacja 39, 50, 57–58, 101, 107, 158, 163
- anomia 13, 39
- asymilacja 13, 71, 74, 82, 86, 95, 100–103, 108–110, 112, 115, 117–120, 122–125, 127, 130–132, 135, 138–139, 141, 143–147, 149, 174
 - strukturalna, zob. akomodacja
 - społeczna 130
 - obywatelska 130
 - zawodowa 130
- kulturowa, zob. akulturacja
- amalgamacja 34, 47, 52, 73, 85, 87, 115, 117, 120, 122, 138–139, 144–145
- inkulturacja 118–119, 123, 129–130, 149
- transkulturacja 52, 119, 125, 129–130
- osobowościowa 130–131, 139
 - identyfikacyjna 130
 - symboliczna 130
- apartheid 51, 123–124
- bilingwizm, zob. dwujęzyczność
- biwalencja 86, 149, 159
- cywilizacja 13–14, 20, 29, 32–35, 46–47, 52, 73–74, 77, 81, 83–86, 97, 101, 107, 110, 111, 113–115, 122, 125, 127, 137–138, 141, 150, 153, 156, 159, 161–162, 164, 166
- diaspora 32, 54, 79, 151, 164





- dominacja 13–15, 22, 29, 32, 49, 52–53, 58, 64–65, 72, 84, 90, 98–102, 106, 115, 118, 122–123, 130–131, 140, 152, 154, 159, 161, 164
- dwujęzyczność (bilingwizm) 95–96, 102, 110, 128, 131, 136, 140–141, 147, 155
- asymetryczna 95
 - symetryczna 95
- dwukulturowość 32, 96, 110, 124, 128–129, 131, 135–136, 140, 145, 147, 149, 155, 157, 163
- dyfuzja 86, 120, 135
- dziedzictwo kulturowe 46, 65, 85, 98, 101, 111, 119, 128, 131, 142–143, 154–155, 158, 161
- ekskluzywizm 42, 51, 53, 86, 98, 130
- etniczność 20, 44, 72, 79, 80–83, 89, 91, 110, 127–128, 146, 155
- pochodzenie 21, 24–26, 36, 38, 44, 46, 52, 54–55, 70, 72, 75, 78–82, 84, 87–88, 91, 95, 96, 99, 101–102, 105, 115–116, 119–120, 129, 130–132, 135–138, 143–144, 146–147, 151, 156, 159, 160, 163
 - grupa etniczna 47, 54, 72, 74, 81–82, 84, 86–87, 92, 94, 96, 98, 101, 108, 111, 123, 125, 127–128, 130–132, 136, 141, 143–144, 147–148, 151, 153–155
- etnocentryzm 30, 39, 50–51, 86, 98, 150, 152
- etnofobia 42, 51, 86, 98, 101, 117, 135
- fundamentalizm 39, 98, 117, 149, 163
- getto 50–51, 67, 95–96, 102, 114, 121, 129, 141
- rasowe 95–96
 - etniczne 95, 102, 114, 129, 141
- globalizacja 17, 32, 39–40, 43–44, 49–50, 52, 56–57, 74–76, 78, 83, 95, 100, 107, 110–111, 117–118, 124, 133–135, 141, 144, 159, 164, 167–168, 171, 181, 186
- glokalność 110
- grupa kulturowa 17, 31–32, 34–35, 39, 43, 45, 50, 52–59, 71–79, 81–90, 92, 94–100, 101, 105–108, 111–117, 119, 122–128, 131–135, 137, 139, 142–145, 148–156, 159–160, 163–164, 166, 169
- autochtoniczna 45, 111, 138, 141
 - imigracyjna 118, 128, 138
 - językowa 84, 127
 - lokalna 50
 - plemienna 32, 34, 52, 84, 95, 111, 154, 163
 - prenarodowa 59, 74, 124, 155
 - religijna 9, 50, 53, 87, 90, 93, 126–128, 138, 161
 - rasowa 52, 77, 80, 100, 112, 124, 128, 129, 135, 137, 139, 142, 145, 152
- heterogenizacja 110, 124
- homogenizacja 49, 50, 53, 83, 86, 108–110, 118, 123–124, 154
- hybrydalizm 86, 96, 118, 128, 149





- identyfikacja, zob. tożsamość
internalizacja 27, 35, 38, 42, 44, 48, 71–72, 95, 128, 167
izolacjonizm 118
- jaźń 19, 22, 25–26, 30, 44, 91, 166
- komunikacja kulturowa 47, 94
 interpersonalna 29
 międzykulturowa 31, 41, 43, 96, 106
- konformizm 131
 anglokonformizm 118, 122, 124
 nonkonformizm 56, 58–59
- kontestacja 13, 56–58, 60–62, 64–67
- kultura 8, 10, 13, 20–41, 44–47, 50–51, 53–55, 57–59, 60, 62–66, 69–79, 81–83, 86–
 –89, 91–92, 94–103, 105–107, 109–113, 115–116, 118–119, 121–123, 125–126,
 130, 133–135, 137, 141–148, 152–158, 160–163, 165, 167–170
- liberalizm 160
- ład kulturowy 24, 55–57, 85, 106, 108–109, 160
- magia 34, 37, 53, 152
- marginalizacja 23, 39, 40, 57, 58, 71, 107, 145, 158, 163
- mesjanizm 30, 99
- migracja 13, 38, 42, 76, 95, 100–101, 107–108, 114, 129, 131, 136, 143, 144
- mit 24, 34, 37, 47, 48, 53, 85, 89
- mniejszość kulturowa 52, 54, 74, 80, 122–123, 131, 142, 153
- monocentryzm 39, 86, 117, 122, 124, 135, 159
- monowalencja 86, 149
- nacjonalizm 20, 30, 35, 39–40, 42, 46–47, 50–51, 53, 70, 72, 74, 82, 85–86, 98, 111,
 113, 117–118, 124, 134–135, 138, 149, 150–152, 160, 163
- naród 9, 30, 35, 39, 45, 49, 51, 54, 84–85, 92, 96–99, 119, 128, 130, 166
- New Age, zob. Nowa Era
- Nowa Era (New Age) 22, 25–26
- ojczyzna 38, 41, 50–51, 54, 72–76, 78–79, 81, 117, 130, 141, 142, 156, 157, 160, 168
 prywatna 50–51, 78, 81, 142, 156
 ideologiczna 51, 72, 78, 130
- osobowość 20, 23–24, 28–33, 36, 38, 42, 44–45, 57–59, 63–67, 69–72, 81–83, 90–
 –91, 93, 96–97, 99, 101, 108, 112, 126, 129, 131, 135, 144–148, 153, 156, 158,
 160–167
- panetniczność 128
- partykularyzm 73, 110





- patriotyzm 46, 50–51, 72, 78, 87, 98, 152
pluralizm kulturowy 17, 74, 108, 122, 135, 140, 144, 149, 163
 wewnętrzny 118, 120, 127–128
 zewnątrzny 118, 128
 modele 122, 128, 135, 144, 149
 typy 74
podbój 42, 95, 100–101, 107, 109, 114, 124, 144
ponowoczesność 14, 17–18, 38, 41, 43, 48, 56–57, 91, 106, 107, 124, 135, 168

rasa 20, 31, 26, 27, 44, 52, 69, 70, 72, 74, 79–81, 99, 120, 139, 152, 153, 159, 161
rasizm 42, 51, 98, 117, 136, 149
region 9, 32, 50, 78, 88, 116, 121, 127, 130, 140–142, 156, 164
religia 24, 34, 41, 44, 60, 72, 80–83, 87–93, 96–100, 105, 107, 119, 126–127, 130,
 141, 143, 147, 152–155, 158, 167, 169
 animizm 21, 50–51, 73, 81, 89, 116
 buddyzm 21–22, 53, 91–93, 126
 chrześcijaństwo 20–22, 25, 30, 32, 42, 83, 92, 111, 127, 164
 deizm 30
 hinduizm 20–22, 25, 30, 53, 91–92, 126, 127
 fetyszyzm 21, 89
 islam 22, 25, 42, 53, 83, 85, 87, 91–92, 126–127
 judaizm 25, 42, 53, 83, 87, 91–93, 125, 150
 katolicyzm 127, 150–151
 prawosławie 53, 91, 127, 150
 protestantyzm 85, 127, 163
 sunnizm 127
 szamanizm 50–51, 53, 155
 szintoizm 22
 szyizm 127
religijność 89–93, 123, 147, 150
 monoteizm 51, 89
 politeizm 51

samoświadomość 19, 21, 25–26, 29, 36, 70, 72, 75, 106
segregacja 117–119, 122–123
socjalizacja 27, 42, 44, 48, 71, 97, 138, 145, 160, 165, 167
stereotyp 10–11
subkultury 34, 54, 57–58, 67, 78, 112, 122

światopogląd 19, 22, 24, 26–29, 37, 43, 63, 72–73, 79, 96, 105, 107, 114–115, 117,
 152, 166

terroryzm 163
teorie





behawioryzm 29
determinizm 26–27, 34, 69, 77, 79, 83
funkcjonalizm 30, 113
interakcjonizm 9, 29
 koncepcja „dramaturgiczna” 28
kognitywizm 113
„kultury i osobowości” 29
organicyzm 30
panlogizm 30
postmodernizm 29
psychoanaliza 29–30, 59
strukturalizm 30

tożsamość (identyfikacja) kulturowa 13, 22, 25, 30–31, 33, 36–41, 45–48, 50–51, 53–57, 59, 65–66, 69, 71, 73–78, 80, 82, 84, 86–88, 91–94, 96, 98, 99–102, 107–112, 115, 119, 124, 127, 129–134, 136–139, 141–144, 146, 147, 149–150, 152, 154–156, 159, 161, 170
 cywilizacyjna 46–47, 141
 etniczna 50, 52, 74, 80–82, 96, 102, 114, 118, 135, 137, 141, 143, 147, 154, 156
 gatunkowa 30, 83
 hybrydalna 118, 143
 indywidualna 7, 23, 99
 językowa 54, 93
 legitymizująca 31, 41–42, 118
 łącznikowa 43
 macierzysta 31, 55, 71, 100, 107, 109, 117, 119, 130, 143, 146–147
 mieszana 139, 156
 monowalencyjna 118, 150, 152
 narodowa 15, 40, 43, 47, 51, 53–54, 91, 109–110, 116, 137, 147
 oporu 42–43, 54, 107, 118
 plemienna 100, 147, 154
 płciowa 27, 69
 podwójna 17, 23, 71, 84, 86–87, 96, 99, 102, 110, 130–131, 136, 141, 156
 podzielona 23, 110, 130–131, 143
 poliwalencyjna 41, 118
 postnarodowa 40, 47, 53, 137
 prenarodowa 45, 47, 51–52, 142
 projektująca 41, 43, 47, 51
 rasowa 23, 27, 52, 80, 146, 161
 regionalna 154
 rodzaje 23, 33, 40–41, 43, 45–46, 49–53, 55–57, 59, 64, 75, 80, 86–87, 100–101, 103, 106–108, 110, 112, 115, 117–118, 124, 137–141, 153, 156
 biwalencyjnego pluralisty 147, 150, 156–157
 tradycjonalisty 150, 155





dewianta 23
dziwaka 58
fana 64
fundamentalisty 151
heretyka 23, 62–63, 67
idola 62
kacerza 23, 62–63, 67
kontestacyjna 43, 58–59, 67
kosmopolity 159
maniaka 62
monowalencyjnego pluralisty 150, 153
 tradycjonalisty 150
„nadnormalna” 23, 57
nacionalisty 151
odszczepieńca 59, 63, 66
opozycjonisty 61, 66
ortodoksa 65, 150
„oszołoma” 23, 66
„outsidera” 58, 63
pluralisty zdeintegrowanego 147, 149, 158
 zintegrowanego 129, 149, 151, 158–159
„podnormalna” 23, 57
proroka 60
prowodyra 63
prowokatora 60
przywódcy 61–62
rasisty 65, 152–153
renegata 23, 58, 63, 119
rewolucjonisty 61
„świra” 23, 58, 66
świętego 62
wizjonera 60
wybrańca 58, 64
wywrotowca 63
zasymilowanego autochtona 153
znacjonalizowanego etnika 154
uniwersalizowanego monisty 154
syntetyczna 17, 23, 40, 43, 47, 110, 144, 146–147, 154
synkretyczna 17, 23, 40, 43, 51, 54, 117–118, 123, 139, 144–146, 154
terytorialna 23, 51, 78
tranzytowa 17, 106
wielokrotna 23, 27, 37, 43, 47, 71, 82, 86–87, 99, 107, 141, 144, 158
wymiary
 duchowy 22–23



- intelektualny 22, 29
- psychiczny 22, 24
- społeczny 22, 24, 26, 30, 72
- substancjonalny 20
- tradycja 8, 9, 22, 25, 29, 32, 34, 41, 42, 48, 51, 59, 63, 65–66, 71–73, 76–77, 80, 83–85, 87, 91–92, 98–99, 101, 107–109, 115–116, 119, 123, 131, 134, 140–141, 145, 149, 151–152, 154, 156, 158–159, 164, 167, 169
- transkultuacja 52, 119, 125, 129–130
- uniwersalizacja kulturowa 44, 74–75, 100, 107, 111, 123–124, 134–137, 159, 161
 - amerykanizacja 73, 75, 78, 87, 101, 119, 124, 130, 131, 146, 151, 155, 159
 - europelizacja 43, 75, 78, 87, 101–102, 123, 146, 159
 - globalizacja 17, 32, 39–40, 43–44, 49–50, 52, 56–57, 74–76, 78, 83, 95, 100, 107, 110, 111, 117–118, 124, 133–135, 141, 144, 159, 164, 167–168
 - latynoamerykanizacja 120, 124, 159
 - westernizacja 75, 130, 159
- wielokulturowość 8, 17, 31–33, 41, 57, 83, 86, 107–118, 122–125, 128–129, 138–140, 144–147, 149, 151, 163–164, 170
- wspólnota 34, 41, 43, 45–50, 52–53, 59, 70–74, 77–79, 81–86, 90, 93, 110, 114, 116–117, 121–122, 130, 136–141, 143, 145, 148, 154, 158, 165, 168
 - realna 47, 83, 85–86
 - symboliczna 47, 84–86
 - wyobrażona 47, 85–86
- zrzeszenie 48–50
- związki pokrewieństwa 45, 73, 88